Die evangelische Theologie

Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben

Vierter Teil

Die systematische Theologie

1. Religionsphilosophie
2. Glaubenslehre
3. Weltanschauungsfragen
4. Ethik

Von

D Horst Stephan

Halle (Saale) · Buchhandlung des Waisenhauses · 1928
(Franckesche Stiftungen)

Class 230.06 S St43 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/evangelicaltheol0000vari

Tod und Leben

Evangelische Predigten

von

D Hermann Bauke,
Professor der Theologie in Kiel, weiland Pfarrer in Halle

Aus seinem Nachlaß herausgegeben von

Johannes Fritze,
Pfarrer in Halle

Mit einem Geleitwort von Prof. D **Heinrich Rendtorff**
und einem Bildnis des Verstorbenen

1928. V und 31 Seiten. Gr. 8°. Elegant geh. Mk. **2.50**

Inhalt: Das Rätsel des Todes und die Offenbarung des Lebens. 1. Korr. 13, 12 (Totensonntag 1919). — Weihnacht. Luc. 2, 10—14 (Weihnachten 1925). — Ostern. 1. Joh. 3, 2 (Ostern 1925). — Pfingsten. Röm. 8, 14 u. 17 (Pfingsten 1926). — Kirche und Staat. Matth. 22, 15—22 (Verfassungstag 1927). — Das sechste Gebot. 2. Moses 20, 14 (21. August 1927). — Simul peccator et justus. Röm. 3, 23 und 24 (Reformationsfest 1926). — Totensonntag. 1. Korr. 15, 50 und 51, 54 bis 57 (Totensonntag 1924). — Amt und Person. Luc. 12, 37, 39, 46. Matth. 10, 34. Luc. 17, 20 u. 21 (15. nach Trinitatis 1927).

Das kleine Buch ist ein Erinnerungsblatt an einen Frühvollendeten für die, die ihn kannten, aber darüber hinaus ein Zeugnis davon, wie im Leben eines mit sich und mit dem Schicksal ringenden Menschen die Botschaft des Evangeliums sich darstellt und durchsetzt. Wir sehen einen Menschen, einen Christen, einen Theologen, der mit leidenschaftlicher Hingabe unsere Zeit durchlebte und der sich zugleich mit leidenschaftlicher Sehnsucht nach der Welt Gottes ausstreckte. In ihm, um ihn sah man Zeit und Ewigkeit, Sünde und Gnade ringen. Darum ist es wie die Erfüllung eines Vermächtnisses, wenn in den vorliegenden Predigten etwas von seiner aus diesem Ringen erwachsenen, in dieses Ringen hineinziehenden Botschaft weiter gegeben wird.

Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale)
Gegründet 1698 (Franckesche Stiftungen)

Soeben erschien in unserem Verlage:

Vater unser im Himmelreich!

Ein Büchlein von des evangelischen Glaubens Herrlichkeit

Allen Gottsuchern zum getreuen Wegweiser dargeboten von

D Hans Schöttler,

Generalsuperintendent zu Magdeburg

2., erweiterte und verbesserte Auflage. 1928. 40 Seiten. 8°.
Solid geheftet Mk. —.75

Inhalt: Zum Eingang. — Die Gotteskindschaft. — Das Werden der Gotteskindschaft. — Der Weg zur Gotteskindschaft. — Der Wandel in Gotteskindschaft. — Durch Jesus zum Vater! — Das Vaterunser. — Von der Gemeinschaft der Gotteskinder. — Das evangelische Gotteshaus. — Der evangelische Gottesdienst. — Die heilige Taufe. — Das heilige Abendmahl. — Die Konfirmation. — Die Trauung. — In Jesus zu den Brüdern! — Die zehn Gebote. — Mit Jesus ins Reich Gottes! — Gottesmenschen. — Gotteskräfte. — Gottesherrlichkeit.

Wer des Verfassers „Heimat der Seele" schätzt, wird auch diesen Gottsucher-Katechismus nicht entbehren können, dessen Ziel es ist, Menschen Gott näher zu bringen. Die Geistlichen können jedem Gemeindegliede raten, ihn in die Hand zu nehmen, da der niedrige Preis Jedem die Anschaffung ermöglicht.

Von der Heimat der Seele. Eine Auslese aus der Lutherbibel zum Einleben in die Lutherbibel von D **Hans Schöttler.**

Folgende Ausgaben sind vorrätig:

1. **Kaliko-Ausgabe:** schwarz, mit 2 Lesebändern . . . . Mk. **4.20**
2. **Stark Leinen-Geschenkausgaben:** dunkelgrün oder rot, mit 2 Lesebändern, Farbschnitt . . . . . Mk. **5.—**
3. **Ganzleder-Ausgaben:** dunkelgrün, rotbraun oder braun, mit 2 Lesebändern, Titel und Schnitt in echtem Golde, in Hülse . . . . . Mk. **12.—**
4. **Wildleder-Ausgaben:** grau oder blau, mit 2 Lesebändern, Titel und Schnitt in feinem Golde, in Hülse. Äußerst preiswert . . . . . Mk. **13.—**

1925. XVI und 411 Seiten. 8°.

Aus Höhen und Tiefen des Gott-Erlebens. Trutz- und Trostlieder, uralt und ewig jung. Ausgewählt und eingeleitet von Generalsuperintendent D Hans Schöttler. Mit 5 Originalzeichnungen von Wilhelm Thiele. 1925. VIII und 97 Seiten. 8°. In eleg. Ganzleinenband Mk. **4.—**

(Enthält 19 Psalmen, 4 Abschnitte aus Jesaja und 10 Abschnitte aus dem Neuen Testament)

Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale)

Gegründet 1698 (Franckesche Stiftungen)

Die evangelische Theologie

Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben

Vierter Teil

Die systematische Theologie

1. Religionsphilosophie
2. Glaubenslehre
3. Weltanschauungsfragen
4. Ethik

Von

D Horst Stephan 1873-

Halle (Saale) · Buchhandlung des Waisenhauses · 1928
(Franckesche Stiftungen)

230.06 S
St43

85503

Alle Rechte vorbehalten

Die von August Hermann Francke 1698 gegründete Buchhandlung des Waisenhauses ist ein erwerbendes Institut der Franckeschen Stiftungen; ihr Reingewinn fließt den letzteren zu, um mit zu deren Erhaltung beizutragen

LIBRARY

Vorwort.

Der Grundstock des Heftes besteht aus Vorträgen, die ich im Oktober 1925 auf dem Halleschen Ferienkurs und im April 1927 auf der Dresdner Akademischen Woche gehalten habe. Ihre dankbare Aufnahme und die immer wiederholte Bitte um Veröffentlichung zeigt, wie stark das Bedürfnis nach einem Überblick über die Lage der systematischen Theologie heute ist. Freilich der Versuch, das Vorgetragene noch schärfer auszugestalten und inhaltlich nach allen Seiten abzurunden, bewies nur allzu deutlich, daß dieselbe Not, die jenes Bedürfnis weckt, auch jeden Versuch der Befriedigung belastet. Nur unter starken inneren Widerständen konnte ich daher das Büchlein in Druck geben.

Die Ursache der Not wird an dem Inhalt selber deutlich werden. Vorlaufend kann ich nur betonen, daß ich mich redlich bemüht habe, der bunten Bewegtheit des gegenwärtigen systematischen Denkens gerecht zu werden. Schon als Student von dem Ringen der Einflüsse Ritschls und Schleiermachers erfaßt, dann seit der beruflichen Hinwendung zur systematischen Theologie (um 1911) in Marburg vor die eigentümliche Zuspitzung dieses Ringens in dem Gegensatz Herrmann-Troeltsch gestellt, empfand ich längst vor dem allgemeinen Aufbrechen der theologischen Krisis die Problematik der Lage und suchte eine breitere Umschau über alle Bewegungen der Theologie zu gewinnen (vgl. z. B. den Aufsatz „Die neuen Ansätze der konservativen Theologie und ihre Bedeutung für uns", Christliche Welt 1911, Nr. 44—48). Daher war es keine Überraschung für mich, als die allgemeine Erschütterung des Bewußtseins die Krisis zum Ausbruch brachte. Der Vorgang erschien mir nicht einfach als Revolution, sondern als eine zwar krampfhaft verbogene aber notwendige Auswirkung der theologischen Gesamtentwicklung. So ergibt sich von selbst das Streben nach allseitiger und möglichst objektiver Betrachtung.

Möchte das Streben wenigstens einigermaßen geglückt sein! — Wie ich auf dem Hintergrund meiner Auffassung der Lage selbst versuche, vom Evangelium aus theologisch Stellung zu nehmen, das konnte ich trotz aller Objektivität auch in dieser knappen Skizze nicht ganz verschweigen, wenn ich sie nicht in eine bloße Bibliographie verwandeln wollte; genauer habe ich es wenigstens für das Kerngebiet in meiner Glaubenslehre (^{2} 1927 f.) gezeigt.

Vollständigkeit in der Berücksichtigung der heutigen systematischen Arbeit war unmöglich. Vor allem konnte die theologische Entwicklung des fremdländischen Protestantismus nur da herangezogen werden, wo sie wirklich in die deutsche Entwicklung eingreift. Was diese betrifft, so bin ich für das letzte Jahrzehnt, um das es sich wesentlich handelt, in der Heranziehung sogar der Kleinliteratur ziemlich weit gegangen; denn in ihr bekundet gerade das Neue und Charakteristische sich oft am deutlichsten. Doch ist es auch da wahrscheinlich, daß ich Wichtiges übersehen oder falsch in das Gesamtbild eingeordnet habe. Ich bitte, das in jedem Fall als ein mir selbst peinliches Versehen zu betrachten, und bin für jeden Hinweis auf wirkliche Lücken und Einseitigkeiten nur dankbar.

Ein besonderer Dank gebührt Herrn Dr. Karl Hennig für das Mitlesen der Korrektur und meiner lieben Frau für die Herstellung des Namenverzeichnisses.

Leipzig, Juni 1928.

H. Stephan.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1
I. Religionsphilosophie 7
1. Ihre Aufgabe und ihre heutigen Vertreter 7
2. Ihre inhaltliche Besonderheit
a) Rückgang des Interesses 11
b) Inhaltliche Wandlung 12
II. Glaubenslehre 19
Allgemeine Vorbemerkungen 19
1. Historische Ansatzpunkte (Reformation, Schleiermacher, Neuere) 22
2. Das Verständnis des Glaubens 28
a) Spannungen 28
b) Transzendenz 31
c) Dialektische Theologie 33
3. Die wichtigsten Einzelfragen 37
a) Gottesgedanke, Christologie 37
b) Offenbarung 39
c) Heiliger Geist 42
d) Eschatologie 45
Schlußbemerkungen 50
III. Weltanschauungsfragen 51
Allgemeine Vorbemerkungen 51
1. Abgrenzung gegenüber Apologetik und Weltbild 53
2. Wettbewerb der Philosophie, des Katholizismus, des Okkultismus 57
3. Positive Ansätze (Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Idealismusfrage) 60
IV. Ethik 68
Allgemeine Vorbemerkungen 68
1. Die grundsätzlichen Fragen (Formel- und Materialethik) . 70
2. Ansätze zur Behandlung des Materialen 75
a) Neigung dazu 75
b) Kulturproblem 77
c) Einzelfragen 81
Schluß 88
Personenverzeichnis 90

Die systematische Theologie.

Die systematische Theologie ist heute zum mindesten unter einem bestimmten Gesichtspunkt in glückhafter Lage. Sie ist nicht mehr das ungern geduldete Stiefkind der Theologie, wird nicht mehr als halbwissenschaftlich beiseite gedrängt, nicht mehr so oft von ihren eigenen Trägern zugunsten historischer Fragestellung verleugnet. Sie ist vielmehr von neuem in den Vordergrund der theologischen Arbeit getreten. Das zeigt sich in der Fülle der Beiträge, die sie in Literatur und Vortragstätigkeit leistet, und in dem lebhaften Echo, das ihre Leistungen allenthalben bei Pfarrern und Lehrern, ja bei „Laien" finden. Um nur ein Beispiel zu nennen: neben die ältere systematische Fachzeitschrift [1]) ist eine zweite [2]) getreten; neue allgemein-theologische Zeitschriften wie die der Dialektiker [3]) und die Theologischen Blätter [4]) haben von vornherein einen überaus starken systematischen Gehalt, während die älteren (wie Theologische Studien und Kritiken [StKr], Neue kirchliche Zeitschrift [NkhZ] oder Christliche Welt) den ihrigen mindestens festhalten. Wer selbst eine Zeitschrift leitet, der weiß ein Lied davon zu singen, wie reichlich der Strom der Mitarbeit fließt. Das ist ein glückhafter Zustand, sofern er den einzelnen Systematiker dem Verdacht der Zufälligkeit entnimmt: er darf sich von der inneren Teilnahme der christlichen Gemeinde getragen fühlen; er weiß sich als Vertreter eines großen gewaltigen Ringens um Verdeutlichung der Erkenntnis, die dem Glauben nach allen Seiten geschenkt wird.

---

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK), hrsg. von Horst Stephan in Verbindung mit K. Bornhausen, K. Heim, Th. Steinmann; früher allgemein-theologisch, ist sie in ihrer „Neuen Folge" (seit 1920) spezifisch systematisches Fachorgan.

2) Zeitschrift für syst. Theologie (ZSystTh), hrsg. von E. Stange in Verbindung mit P. Althaus, E. Hirsch, G. Wehrung, seit 1923.

3) Zwischen den Zeiten (ZZ), hrsg. von G. Merz, unter regelmäßiger Mitarbeit von K. Barth, F. Gogarten, E. Thurneysen, seit 1923.

4) Hrsg. von K. L. Schmidt, seit 1922 (ThBl).

Es ist selbstverständlich, daß diese Wandlung nicht nur von der Fachentwicklung der systematischen Theologie selbst lebt, sondern von dem Zwang der Neubesinnung, der aus den Erschütterungen des gesamten Zeitbewußtseins erwächst, von religiösen und philosophischen Wandlungen, von neuen inneren Ansätzen zum besseren Verständnis des biblischen und reformatorischen Glaubens. Sie beginnen allenthalben seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, haben aber durch den Krieg und seine Folgen akute Verstärkung erfahren. Sie stehen in unterirdischer Verbindung mit einer Wandlung, die sich in der ganzen Breite des Lebens vollzieht; überall hat, freilich im schwersten Ringen mit der wachsenden Veräußerlichung, ja Entseelung des Lebens, ein neues Fragen nach Wesenstiefen angehoben; die „Werte" greifen mächtiger in das Denken der Menschen hinein, stellen Forderungen und Aufgaben, führen über den „rein wissenschaftlichen", den Fachbetrieb hinaus, geben der Philosophie einen neuen Schwung. So ist der systematische Sinn, der seit dem „Niederebben des „deutschen Idealismus" am Boden lag, mit ungeahnter Triebkraft auferstanden. Ja, er greift in Wissenschaft und Philosophie über die lange herrschenden historisch-psychologischen Einstellungen, über bloße erkenntnistheoretische und sonstige Methodenfragen hinaus in das so ängstlich gemiedene Reich der Metaphysik[1]). So fließt der systematischen Theologie ein allgemeineres Bedürfnis, eine allgemeinere Schulung, ein allgemeineres Interesse zu, das die von der religiösen Bewegung herkommenden Antriebe noch bedeutsam verstärkt.

Trotz der lebendigen Regsamkeit und fruchtbaren Arbeit aber hat sich das Doppelmerkmal bisher nicht geändert, das die Entwicklung der systematischen Theologie seit dem Jahrhundertwechsel kennzeichnet: es fehlt an großen allseitig zwingenden Meisterwerken und daher an klaren Ausprägungen der theologischen Wege, also an fest abgrenzbaren theologischen Richtungen. Während die vorhergehende Entwicklung, durch Gestalten wie Biedermann, Frank und Ritschl beherrscht, in scharf getrennten Linien verlaufen war, hatten diese Linien seit dem Anfang des neuen Jahrhunderts begonnen, ineinander zu fließen; die Einflüsse des Biblizismus, Konfessionalismus, Liberalismus und Ritschlianis-

1) Die Kant-Gesellschaft wählte für ihre große Tagung 1925 die Metaphysik als beherrschendes Gesamtthema, für die von 1927 teilweise religionsphilosophische Themen.

mus verbinden sich zu einem Ganzen, in dem es zwar noch immer schärfste Gegensätze, sogar Verdammungen, aber keine absoluten Grenzen, keine „unverrückbaren Grenzsteine" der alten Art mehr gibt. Das ist vollends die heutige Lage. Auch die allgemeine Bekämpfung des theologischen „Liberalismus" in der Gegenwart darf darüber nicht täuschen; denn was man da unter Liberalismus versteht, ist etwas sehr anderes als der frühere Liberalismus und bei seinen Bekämpfern selbst etwas sehr Verschiedenes; vor allem ist so manches von dem Gehalt des älteren Liberalismus — man denke an die historische Kritik — heute trotz aller Gradunterschiede grundsätzlich Gemeingut der Theologie, auch der Dogmatik; wo im besonderen die Jugend den „Liberalismus" bekämpft, meint sie in der Regel Züge, die der „positiven" wie der „liberalen" Theologie gleichmäßig anhafteten. Tatsächlich haben, während die älteren Richtungen ihre spezifische Bedeutung und ihre scharfe Abgrenzung verloren, die neueren Bewegungen noch keine volle, scharf ausgeprägte Neugruppierung gebracht. Von den zahlreichen religionsphilosophischen und dogmatischen Zusammenfassungen, die wir seit dem Krieg erhalten haben, und die sich teilweise sehr absolut gebärden, ist bisher keine einzige so durchgedrungen, daß sie „Schule" bilden könnte[1]). Bestimmenden Einfluß haben noch immer am ehesten Ottos „Heiliges"[2]) und Barths „Römerbrief"[3]); aber beide bleiben doch von ihren besonderen Ausgangspunkten her an besonderen Fragenkreisen haften und geben darüber hinaus nur allgemeine Richtlinien; sie sind Quellgründe wichtiger und nach allen Seiten überströmender Anregungen, sind teilweise

1) Daher die Möglichkeit eines „Deutschen Theologentages" 1927 (vgl. Deutsche Theologie, Bericht über den ersten deutschen Theologentag, hrsg. von A. Titius, 1928). Dem entspricht z. B. auch der Prospekt der „Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus", die Paul Althaus, K. Barth und K. Heim soeben miteinander begründet haben; er stellt ausdrücklich fest, „daß die herkömmlichen Grenzen der theologischen Schulen und kirchlichen Richtungen nur von relativer Bedeutung sind", und daß „eine solche, heute noch ungewohnte Arbeitsgemeinschaft der theologischen Lage gerecht wird". — Schon die Neue Folge der ZThK hatte 1920 in Erkenntnis der veränderten Lage bei der Zusammensetzung ihrer Herausgeber absichtlich die Grenzen der Richtungen gesprengt; die ZSystTh und die ThBl folgten ihr, und auch die zweite Auflage der RGG zog alle theologischen Kreise zur Mitarbeit heran.

2) Rudolf Otto, Das Heilige, 1917, ^{16}27.

3) Karl Barth, Der Römerbrief, 1918, ^{5}26.

(„dialektische Theologie") sehr bestimmte Einstellungen ganzer großer Kreise zur Theologie, aber noch nicht Neuprägungen des gesamten theologischen Stoffes — das aber müßten sie sein, wenn sie wirklich schon die älteren „Richtungen" ersetzen wollten. So schreitet die systematische Theologie heute gleichsam in aufgelösten Linien vorwärts[1]). Sie tastet mit den Fühlern ihrer neuen Einstellungen die Stoffe ab und versucht es bald hier bald da mit kräftigem Vorstoß. Ihre scharf und mächtig ausgeprägten Tendenzen sind in den meisten Fällen mehr von religiöser Art, sind mehr Neuprägungen der lebendigen Frömmigkeit selbst als theologisch geklärte und allseitig durchgeführte Gedanken.

Zweifellos schließt diese Lage einen Mangel ein: gerade die Systematik steht heute — wie die Philosophie und das allgemeine Zeitbewußtsein — aufs stärkste unter dem Zeichen des Übergangs; sie bereitet neue Gestaltungen vor, ohne sie doch schon klar zu enthüllen, und macht darum weithin den Eindruck des Chaos[2]). Sie hat Revolutions- und Krisenstimmung aufgenommen und lebt doch mehr, als sie ahnt, von dem Erwerb des viel geschmähten 19. Jahrhunderts. Anderseits bedeutet diese Lage einen

---

1) Daher ist es leichter, ihre Entwicklung durch regelmäßiges Studium einer Zeitschrift zu verfolgen als durch bloße Vertiefung in dieses oder jenes Buch. Vgl. etwa die kritischen Überblicke über die Literatur: in ZThK von W. Bruhn, Th. Steinmann, H. Faber, S. Maync, W. de Boor, R. Paulus u. a.; kürzer in „Theologie der Gegenwart" erst von R. Grützmacher, jetzt von W. Vollrath.

2) Daher das Streben nach Orientierung an der Gesamtlage der Zeit oder doch ihrer religiösen Bewegungen. Aus der reichen Literatur darüber vgl. etwa: das Schrifttum von E. Troeltsch; R. Seeberg, Zum Verständnis der gegenwärtigen Krisis in der europ. Geisteskultur, 1923; H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie, 1925; Hch. Frick, Rel. Strömungen der Gegenwart. Das Heilige und die Form, 1923; P. Tillich, Die rel. Lage der Gegenwart, 1926, und Ideen zur Geisteslage der Gegenwart (in Kairos, Zur Geisteslage und Geisteswendung), 1926; K. Leese, Die Kulturkrisis der Gegenwart und die Kirche, 1924. — Bei der historischen Orientierung tritt das Verhältnis einerseits zur Reformation, anderseits zur Antike hervor. Dafür wichtig Troeltsch, O. Ritschls Dogmengeschichte des Protestantismus (4 Bde., 1908—27) und Holls Schriften; Hch. Hoffmann, Literatur zum Problem des Neuprotestantismus, ZThK 1924, 382 ff., Der neuere Protestantismus und die Reformation, 1919, und Die Antike in der Geschichte des Christentums, 1923; R. Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus, 1920; L. Zscharnack, Antike und Christentum, RGG² I. B. — Vgl. unten II 1.

eigentümlichen Reichtum. Sehen wir noch nicht, was sich gestalten will, so sehen wir doch deutlicher als sonst, daß gestaltende Kräfte lebendig am Werk sind; und die Systematik darf sich ihnen deshalb vertrauend hingeben, weil sie von religiöser Art sind. Wir müssen darauf verzichten, von unserer Studierstube oder unserm Richtungsprogramm aus das Ganze der Theologie zu beherrschen. Wir müssen deutlicher als jedes frühere Geschlecht erkennen, daß es gilt, auf alles Systematisieren im alten Sinne des Wortes zu verzichten. So streng und grundsätzlich wir zu denken versuchen, wir tun es nicht, um das Leben des Glaubens zu meistern, sondern um es in seinen letzten Tiefen aufzugraben und in seinem Wesen zur Geltung zu bringen. Denn das Leben des Glaubens ist uns nicht eine selbstgewählte, darum willkürhafte, darum von uns her korrigible Größe, sondern Tat des lebendigen Gottes, die uns in Dienst nimmt. Eine Theologie, die so denkt, wird auf die scheinbar wirre, systematisch kaum zu bewältigende Lage nicht einfach mit Schrecken, sondern auch in Dankbarkeit und Hoffnung blicken. Je aufrichtiger und bewußter sie in ihrer Arbeit statt jeder Herrschaft den Dienst will, Dienst des Denkens für die Sendung des Glaubens, desto zuversichtlicher darf sie hoffen, daß Gott sie mit wachsender Klarheit segnen wird.

Vielleicht tritt die veränderte Einstellung nirgend deutlicher hervor als in den jüngsten Erörterungen über die Theologie selbst. Immer klarer wird es, daß die Theologie nicht als Glied des allgemeinen wissenschaftlichen Systems verständlich, also auch nicht aus allgemeinen wissenschaftlichen Voraussetzungen ableitbar ist, sondern daß ihr Subjekt die christliche Gemeinde und ihr eigentliches Objekt mit allgemeinen wissenschaftlichen Mitteln — so hilfreich und wertvoll sie ihr auch werden — im tiefsten nicht faßbar ist. Hat schon Schleiermacher [1]) das — wie auch später A. Ritschl — mit aller Kraft betont, so war es doch innerhalb der religionswissenschaftlichen Theologie des beginnenden Jahrhunderts, die sich sonst so gern an Schleiermacher anschloß, weithin vergessen. Die neuen Erörterungen, seien es die allgemeinen von Pfennigsdorf, Guth, E. Stange, Althaus und Odenwald [2]), seien es die durch

1) Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1811, ²1830; krit. Ausg. von H. Scholz 1910.

2) P. Althaus, Vom Sinn der Theologie, Die Tat 1927, 817 ff.; Guth, Der Sinn einer freien Theologie, 1925; E. Pfennigs-

Peterson veranlaßten von Barth, Bultmann, Piper u. a.[1]), oder die um das neueste Lieblingsstichwort kreisenden von Girgensohn, R. Seeberg, Behm, Bultmann, Frick, Fch. Traub über „pneumatische" Exegese[2]), von Wobbermin, Winkler, F. W. Schmidt, Wehrung über religionspsychologische, pneumatische oder pneumatologische Methode der Theologie[3]) — sie haben die alte Wahrheit neu belebt, freilich teilweise mit seltsamen Unklarheiten über den Sinn der Gemeinde oder der „Kirche", die der Träger der Theologie ist, über den Sinn des „Objektiven" im christlichen Glauben, sowie über den Sinn und die wissenschaftliche Tragweite des „Pneumatischen". Gerade das erneuerte Verständnis für das Wesen der Theologie, das neue Durchdenkung der theologischen Methodik und ihres Verhältnisses zur allgemein-wissenschaftlichen Methodik notwendig macht, rückt innerhalb ihres Bereichs die systematischen Disziplinen und innerhalb der Systematik die Dogmatik in den Vordergrund; denn die Dogmatik hat das engste Ver-

---

dorf, Das Problem des theol. Denkens, 1925; C. Stange, Die Stellung der Theologie im Zusammenhang der Wissenschaft (ZsystTh 1925, 345 ff); Th. Odenwald, Protestantische Theologie, (Göschen) 1928. — Vgl. auch noch P. Wernle, Einführung in das theologische Studium, ^{3}1921.

1) E. Peterson, Was ist Theologie? 1925, ^{2}26; K. Barth, Kirche und Theologie, ZZ 1926, 18 ff.; R. Bultmann, Die Frage der „dialektischen" Theologie, ZZ 1926, 40 ff.; Piper, Theologie und reine Lehre, 1926.

2) K. Girgensohn, Die Inspiration der Heiligen Schrift, 1925 (vgl. Der Schriftbeweis in der evangelischen Dogmatik einst und jetzt 1914); R. Seeberg, Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumat. Schriftauslegung, ZsystTh 1927, 1 ff.; R. Bultmann, Das Problem einer theologischen Exegese des N. T.s, ZZ 1925, 334 ff., und Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neut. Wissenschaft, ThBl 1928, H. 3; Fch. Traub, Wort Gottes und die pneumat. Schriftauslegung, ZThK 1927, 83 ff.; Joh. Behm, Pneumatische Exegese? 1925; Hch. Frick, Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel, 1927; v. Dobschütz, Vom Auslegen, 1927, S. 49 ff.

3) R. Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfrage der systematischen Theologie der Gegenwart, 1926. Das Schweigen der Mystik — das Bekenntnis des Glaubens, NkhZ 1927, 558 ff. 639 ff., Aufsätze Chr. Welt 1927 und ZThK 1927; G. Wehrung, Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie, ZsystTh 1924; F. W. Schmidt, Chr. Welt 1927; Wobbermin, Pneumatische oder religionspsych. Methode der systematischen Theologie? ZThK 1927, 53 ff. 318 (s. auch ZsystTh 1927).

hältnis zum lebendigen Verständnis wie zur lebendigen Verkündigung des neutestamentlichen Evangeliums. —

Trifft dies letztere zu, dann ergibt sich für unseren Überblick als allein richtig im Grunde der Beginn mit der Dogmatik oder Glaubenslehre. Es ist nur eine für die allgemeine Überschau empfehlenswerte Anpassung an die übliche Gruppierung, wenn trotzdem hier die „Religionsphilosophie" zuerst behandelt wird. Ihr folgt das grundlegend Wichtige, die Glaubenslehre, endlich die Anwendung der dogmatischen Einsichten in den Fragen der Weltanschauung (zu denen unter theologischem Gesichtspunkt die religionsphilosophischen gehören) und der Ethik.

I. Religionsphilosophie.

Wenn wir uns wissenschaftlich mit der Religion beschäftigen, so stoßen wir im allgemeinen auf zwei Möglichkeiten. Wir gehen entweder von der Tatsache Religion im Leben der Menschheit aus und suchen sie in ihrer ganzen Weite wie in ihrem Verhältnis zum gesamten Geistesleben zu begreifen, oder von dem besonderen christlichen Glauben, der bestimmte Erkenntnis einschließt und zur Klarheit erheben will, und dem wir mit unserem wissenschaftlichen Denken dienen möchten. Im ersten Fall, von dem wir zunächst reden, entsteht ein Seitenstück zur allgemein-systematischen Betrachtung der Sittlichkeit oder des wissenschaftlichen Erkennens oder des ästhetischen Empfindens und Schaffens, d. h. zur Ethik, Logik, Ästhetik: die Religionsphilosophie; im zweiten Fall entsteht die Glaubenslehre oder Dogmatik.

1. Es ist klar, daß ein gewaltiger *Reiz* in der Aufgabe und dem Verfahren der Religionsphilosophie liegt: der Universalismus der Betrachtung scheint vor aller Willkür des Subjekts, vor aller Einengung auf das in der geschichtlich gewordenen Konfession Gegebene, vor allem Dogmatismus zu bewahren. Und der Parallelismus mit Ethik, Logik, Ästhetik scheint die organische Eingliederung in den Bau der allgemeinen Wissenschaft, die fruchtbare Wechselwirkung mit den angrenzenden Gebieten des wissenschaftlichen Denkens zu verbürgen. Wenn *Philosophen* sich mit Religion beschäftigen, so gehen sie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit diesen Weg; so seit dem Krieg, um nur die wichtigsten anzuführen: außer dem fortwirkenden Einfluß von Eucken der

ehemalige Theologe Heinrich Scholz[1]), der Philosoph-Theologe W. Koppelmann[2]), Brunstäd[3]), Görland[4]), Hermann Schwarz[5]), v. d. Pfordten[6]), Mehlis[7]); auch P. Hofmann[8]) und der Religionswissenschaftler Joachim Wach[9]) sind hier zu nennen[10]). Es ist daher kein Wunder, daß es immer wieder auch Theologen gibt, die diesen Weg einschlagen. Er braucht — zumal bei Theologen — keineswegs einen inneren Verzicht auf die besondere Würde, auf die sachliche Mittelpunktstellung des christlichen Glaubens und damit auf Glaubenslehre im engeren Sinn zu bedeuten. Im Gegenteil, die christliche Einstellung schwingt in der religionsphilosophischen Überlegung in der Regel bewußt oder heimlich mit, sie bestimmt die Deutung und Wertung des allgemeinen Phänomens Religion. Aber das Schwergewicht des religionsphilosophischen Interesses führt in der systematischen Darstellung dazu, an die erste Stelle die Durchdenkung des religiösen Lebens in seiner Allgemeinheit zu stellen und dann erst, natürlich nun auch irgendwie — bewußt oder unbewußt — im Lichte dieser religionsphilosophischen Grundlegung, den christlichen Glauben zu betrachten.

Beispiele dafür sind abgesehen von dem verstorbenen Ernst

---

1) Hch. Scholz, Religionsphilosophie, 1921, ²22; Die Religionsphilosophie des Als-Ob, 1921.

2) W. Koppelmann, Der Erlösungs- und Heilsgedanke vom freisinnig-prot. Standpunkt aus, 1925; Das Wesen des Christentums, eine religionsphilosophische Untersuchung, 1922.

3) Fch. Brunstäd, Die Idee der Religion, 1922; war Scholz's Rel.-Phil. ein Abschiedsgeschenk an die Theologie, so begründete das Buch des Philosophen Brunstäd seine Berufung auf den theologischen Lehrstuhl.

4) A. Görland, Religionsphilosophie, 1923.

5) H. Schwarz, Das Ungegebene. Eine Wert- und Religionsphilosophie, 1921 (dazu Th. Steinmann, ZThK 1924, 1 ff.). Vgl. auch B. Bauch, Das Problem der Religionsphilosophie im System des transzendentalen Idealismus, ZThK 1925, 1 ff.

6) O. v. d. Pfordten, Religionsphilosophie, (Göschen) 1916.

7) G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, 1917.

8) P. Hofmann, Das rel. Erlebnis, 1925.

9) J. Wach, Religionswissenschaft, 1924; Der Erlösungsgedanke, 1922.

10) Freilich deutet sich in dem Einfluß der dialektischen Theologie auf die Philosophie auch anderes an: H. H. Knittermeyer, Die Philosophie und das Christentum, 1927; Schriften von Heinrich Barth.

Troeltsch[1]), der noch sehr lebendig wirkt, die beiden Theologen, die neuerdings am umfassendsten und ausdrücklichsten über die Fragen der Religionsphilosophie gearbeitet haben: Rudolf Otto und Georg Wobbermin. Otto beharrt auf seiner Kantisch-Fries'schen Religionsphilosophie (1909), die er 1921 unverändert wieder herausgegeben hat, und seine weitere Arbeit ringt in immer neuen Einzelstudien[2]) um die Durchführung der Grundgedanken seines oben genannten „Heiligen". Wobbermin fügte in langsamem Fortschritt zu dem 1913 erschienenen ersten, rein methodischen Bande seiner „Systematischen Theologie" 1921 den zweiten über das „Wesen der Religion" und 1925 den dritten über das „Wesen des Christentums" hinzu — die ausführlichste systematische Darstellung der Theologie, die wir heute für diesen Typus besitzen[3]).

Troeltsch, Otto, Wobbermin aber stehen keineswegs allein. Spezifische Religionsphilosophen sind heute außer dem ehemaligen Philosophen Brunstäd vor allem Paul Tillich[4]), der mit seiner die gesamte Kultur umfassenden Religionsphilosophie erheblichen Einfluß auch auf Nichttheologen übt, Wilhelm Bruhn[5]), Kurt Kesseler[6]); einen starken religionsphilosophischen Einschlag hat

1) Troeltschs hierher gehörende Aufsätze usw. sind im 2. Band seiner gesammelten Schriften (1913) leichter zugänglich gemacht; der 4. Band, Zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (1925) enthält wichtige Ergänzungen. — K. Bornhausen, E. Troeltsch und das Problem der wissenschaftlichen Theologie, ZThK 1923, 196 ff.; Fr. Gogarten, Historismus, ZZ 8. H. 1924, 7 ff.; P. Tillich, E. Troeltsch, Kantstudien 1924, S. 351 ff.; Rickert, Die Religionsphilosophie E. Troeltschs, 1924; K. Fellner, Das überweltliche Gut und die innerweltlichen Güter, 1927; E. Spieß (kath.), Die Religionstheorie von E. Troeltsch, 1927.

2) R. Otto, Aufsätze, das Numinose betreffend, 1924, ²25.

3) Zur Erläuterung vgl. Wobbermins Aufsätze: Historische und systematische Theologie, ZThK 1920, 393 ff.; Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie, ZThK 1924, 104 ff.

4) P. Tillich, Religionsphilosophie, 1925 (in Dessoirs Lehrbuch der Phil.); Das System der Wissenschaften, 1923; Religionsphilosophie d. Kultur, (Vorträge d. Kant-Ges.) ²1921; Aufsätze in Kairos, 1926, in Kantstudien, Logos, ZThK u. a. — G. Kuhlmann, Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur, 1928.

5) W. Bruhn, Die Aufgabe der Religionsphilosophie in der Gegenwart auf Grund ihrer gesch. Entwicklung, ZThK 1921, 1 ff.; Glauben und Wissen, 1921; Der Vernunftcharakter der Religion, 1921; vgl. auch seine Kritischen Berichte in ZThK seit 1924.

6) K. Kesseler, Kritik der neukantischen Religionsphilosophie

neben dem aus der älteren Generation herüberragenden Hermann Lüdemann[1]) z. B. Karl Bornhausens „evangelische Theologie des deutschen Idealismus“[2]), auch Carl Stange[3]), Th. Steinmann[4]), Robert Jelke[5]), K. Dunkmann[6]), R. Hermann[7]), P. Kalweit[8]), während E. Brunners Religionsphilosophie[9]) vielmehr eine Anwendung der Dogmatik, daher von der eigentlichen Religionsphilosophie grundverschieden ist. Natürlich äußert der Einfluß dieser lebhaften religionsphilosophischen Arbeit[10]) sich auch bei manchen spezifischen Dogmatikern, mindestens insofern, als sie — ohne Unterschied der überkommenen Richtung (neben dem Altliberalen Lüdemann stehen hier Konservative

---

der Gegenwart, 1920; Religionsphilosophie, 1926; Die Wahrheitsfrage in der Religionsphilosophie, ZThK 1925, 245 ff.

1) H. Lüdemann, Das Erkennen und die Werturteile, 1910; Christl. Dogmatik, 2 Bde. 1924/26 (dazu z. B. Wendland, ZThK 1925).

2) K. Bornhausen, Der Erlöser, 1927; Die Offenbarung, 1928 (das letzte Glied der Trilogie, die Schöpfung, steht noch aus).

3) C. Stange, Grundriß der Religionsphilosophie, 1907, ²1922; Religion als Erfahrung, 1919; Christentum und moderne Weltanschauung, 2 Hefte 1911 (²13), 1914. — Vgl. R. Hermann, Fragen und Erwägungen zu Stanges Religionsphilosophie, 1921. G. Heinzelmann, NkchZ 1923, 455 ff.; J. Beckmann, ZZ 1925, 89 ff.

4) Th. Steinmann, Aufsätze und Kritische Berichte in ZThK seit 1920; Christentum, RGG ²I. B.

5) R. Jelke, Religionsphilosophie, 1927.

6) K. Dunkmann, Religionsphilosophie, 1917. K. Lehmann-Issel, Die Grenzen des objektiven Erkennens in der Theologie, 1921. Auch Heim kommt in Betracht, s. unten S. 19.

7) R. Hermann, Zur Grundlegung der Religionsphilosophie, ZsystTh 1923, 92 ff.; Prolegomena zum Begriff der Offenbarung im Anschluß an Schleiermachers philosophische Ethik, ebd. 1925, 19 ff.

8) P. Kalweit, Einführung in die Religionsphilosophie, 1921.

9) E. Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, 1927 (Baeumler-Schröters Handbuch der Philosophie); Philosophie und Offenbarung, 1925.

10) Sogar der Katholizismus fühlt sich heute genötigt, Religionsphilosophie zu treiben: G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, 1918, ²24; J. P. Steffes, Religionsphilosophie, 1925; E. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie, 1925 (in Baeumler-Schröters Handbuch der Philosophie); O. Gründler, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, 1922. — M. Scheler (besonders: Vom Ewigen im Menschen, I 1921) ist dabei Anreger, hat aber seine Ansätze selbst nicht weitergeführt.

wie R. Seeberg und Girgensohn) — ihren Aufriß mit religionsphilosophischen Erörterungen beginnen, sowie in einer großen Zahl von Monographien, die teils einzelnen Problemen[1]), teils der Auseinandersetzung mit älteren religionsphilosophischen Systemen[2]) dienen[3]). Auch der moderne Begriff der Religionssoziologie wird von Theologen aufgenommen[4]).

2. Wichtiger aber als die Feststellung, daß der religionsphilosophische Weg der systematischen Theologie auch heute noch eine starke Anziehungskraft übt, sind zwei andere Feststellungen.

a) Vor allem die, daß er nicht so beherrschend geworden ist, wie es im vorhergehenden Jahrzehnt, in den hohen Zeiten Troeltschs notwendig zu werden schien. Wir stehen vor einem relativen Rückgang des religionsphilosophischen Interesses in der Theologie. Mit der Not des Menschen und mit der Frage nach der inneren Erneuerung unseres Lebens ist heute die Frage nach der Religion unserer Gegenwart, d. h. nach der uns angehenden, der christlichen Religion, übermächtig geworden; sie macht gleichgültig gegenüber den Weiten der

1) Beispiele: G. Heinzelmann, Die erkenntnistheoretische Begründung der Religion, 1915; Die Stellung der Religion im modernen Geistesleben, 1919. A. Nygren, Die Gültigkeit der rel. Erfahrung. 1922. R. Winkler, Phänomenologie und Religion, 1921; Das rel. Urphänomen, Preuß. Jahrbücher Aug. 1922. G. Lehmann, Das religiöse Erkennen, 1926. K. Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen, 1925.

2) Beispiele: für Kant M. Schulze, K.s Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1927; H. Rust, K. und das Erbe des Protestantismus, 1928; vgl. III 2. — A. Allwohn, Der Mythos bei Schelling, 1927. — P. Gese, Lotzes Religionsphilosophie, 1916; J. W. Schmidt-Japing, Lotzes Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung, 1925. — G. Fittbogen, Die Religion Lessings, 1923. — M. Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, 1927. — G. Lassons fortgesetzte Leistungen für Neuausgabe und Verständnis von Hegel.

3) Über das Verhältnis zu den fremden Religionen vgl. außer der sonst genannten Literatur z. B. Th. Steinmann, Christentum (VB). RGG I ² 1927, 1571 ff.; W. Lüttge, Christentum und Buddhismus, 1916 (RGG I ² 1927, 1335 ff.); H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft, 1928 (Göschen).

4) Religionssoziologie zunächst vor allem bei M. Weber, M. Scheler, O. Spann, J. Wach; in der Theologie bei Troeltsch, dann K. Dunkmann, E. Pfennigsdorf (Das Problem des theologischen Denkens, 1925) u. a.; Ansatz zur Klärung des Begriffs bei F. Schumann, Zur Grundfrage der Rel.soz., ZSystTh 1927, 662 ff.

Religionsgeschichte und dem allgemeinen geschichtlichen, als bloßes Stück der Menschlichkeit empfundenen Phänomen Religion — bis zu jener Entwertung des allgemeinen Begriffs Religion, die wir besonders scharf, nämlich als Korrelat zur exklusiven Absolutierung des christlichen Glaubens, bei den dialektischen Theologen, in gewissem, sehr andersartigem Sinn aber auch bei Tillich[1]) finden. Schon die Bemühung um einen allgemeinen Religionsbegriff, der den christlichen Glauben irgendwie mit einschließen möchte, erscheint so manchen wie eine Art Sündenfall der Theologie. Ähnliches finden wir bereits in der radikalen Wendung des Ritschlianismus, die W. Herrmann vertrat[2]); aber ihre Vertreter standen einsam, während die noch schärfer zugespitzte These der Jüngsten heute ein erhebliches Echo findet.

b) Ebenso beredt aber wie das Zurücktreten der religionsphilosophischen Arbeit ist der Inhalt, den sie bei ihren wichtigsten Trägern empfängt. Wir beobachten hier deutlich einen gewissen Umschwung. Die ältere Religionsphilosophie ging — trotz Schleiermacher — in der Regel von philosophischen Sätzen und Erwägungen aus, mochten sie mehr von erkenntnistheoretischer oder metaphysischer oder ethischer Art sein. Eine Wandlung brachte schon die aufblühende religionsgeschichtliche Forschung, vor allem aber seit Ende des 19. Jahrhunderts die Religionspsychologie, die starke Antriebe aus der französischen (Flournoy, Dürkheim) und amerikanischen (James, Starbuck, Leuba u. a.) Forschung empfing. Eine Religionsphilosophie, die auf ihnen aufbaute, hatte in der Fülle der inhaltlichen Gesichte einen starken Schutz vor philosophischen Umdeutungen ihres Gegenstandes; sie mußte darum ringen, der Eigenart und Selbständigkeit der Religion gerecht zu werden. So war es z. B. bei Troeltsch. Anderseits aber nahm die Religionsgeschichte und vor allem die Religionspsychologie die Geister häufig so gefangen, daß sie der strengen kritisch-systema-

1) P. Tillich, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, Kantstudien 1922, S. 446 ff. („Religion" ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird. Und doch ist er unvermeidlich. S. 447).

2) Heute in der Sache ähnlich, aber milder Ferd. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, ²1926 (= Von Schleiermacher zu Ritschl, ⁵), S. 115. 131 ff.; er stellt angesichts der qualitativen Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der geschichtlichen Religionen die Möglichkeit eines einheitlichen Religionsbegriffs wenigstens in Frage.

tischen Arbeit gefährlich werden mußte. Auch diese Gefahr ist heute in hohem Maße gebannt. Nicht als ob die Religionspsychologie erstorben wäre. Im Gegenteil, sie treibt immer neue Schößlinge. Das Einströmen außerdeutscher Anregungen setzt sich fort[1]). Außer Wobbermin[2]), Runze[3]), Vorbrodt[4]) u. a., die zu den ersten Vertretern der Religionspsychologie in der systematischen Theologie Deutschlands gehören, sind W. Gruehn[5]), W. Koepp[6]), W. Mundle[7]), G. Traue[8]) u. a. in die Arbeit eingetreten, haben vor allem K. Beth[9]), K. Girgensohn[10]),

---

1) Wobbermin-James, Die rel. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, (1907) ⁴1925; Leuba, Die Psychologie der rel. Mystik. deutsch 1927.

2) Außer dem schon genannten Hauptwerk Wobbermins und den neuen Auflagen von James: Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit, 1921 (in Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden).

3) G. Runze, Essays zur Religionspsychologie, 1913; Psychologie der Religion, 1922 (in Kafkas Handbuch der vergleichenden Psychologie).

4) G. Vorbrodt, Vorwort zu Betas Übersetzung von Starbucks Religionspsychologie, 1909; zur Übersetzung von Flournoys Beiträgen zur Religionspsychologie, 1911; Arbeitsprogramm, in Beths Veröffentlichungen (unten Anm. 9), S. 91 ff., vgl. auch ZThK 1926, S. 314 ff. Vgl. aus den frühesten Anfängen der religionspsychologischen Bewegung in Deutschland seine Schrift: Psychologie in der Theologie, 1893.

5) W. Gruehn, Religionspsychologie, 1926 (Schüler von Girgensohn); Das Werterlebnis, 1924.

6) W. Koepp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie, 1920.

7) W. Mundle, Die rel. Erlebnisse, 1921, ²27; Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie, ZThK 1924, 245 ff.

8) G. Traue, Religionspädagogik I, Die neueren Methoden der Religionspsychologie, 1922. — Stark psychologisch ist auch Fr. Köhler, Dynamik des religiösen Geistes, 1921.

9) K. Beth, Religionspsychologie, Veröffentlichungen des Wiener religionspsychologischen Forschungsinstituts, 1926 f.; seit 1928 Zeitschrift für Religionspsychologie, Veröffentlichungen der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft, hrsg. von K. Beth.

10) K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921; Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie, 1923, ²25; vgl. schon Zwölf Reden über die christliche Religion, 1907, ⁴21. — Dazu etwa R. Hermann, Zur Frage des religionspsychologischen Experiments, 1922.

E. Kinast[1]) der Religionspsychologie ein gut Teil ihrer Kraft gewidmet. Das „Archiv für Religionspsychologie", herausgegeben von W. Stählin (I, 1914), erlebte wenigstens einen zweiten und dritten Band (1921). Aber zu einer besonderen Disziplin oder gar zum Ersatz der Systematik hat die Religionspsychologie sich nicht zu erheben vermocht; sie hat ihren hochgemuten Herrschaftsanspruch trotz der Unterstützung durch die tiefgreifenden psychoanalytischen Tendenzen[2]) nicht durchführen können. Einfluß besitzt sie innerhalb der systematischen Theologie am stärksten als wichtige Hilfslinie der Methodik, als unentbehrliche Vermittlerin zwischen Tatsachenforschung und Systematik, also etwa in dem allgemeinen Sinn, in dem die eigentliche Fachtheologie sie schon in der Vorkriegszeit durchaus anerkannt hatte[3]). Mögen Statistik, Fragebogen und Experiment dort fruchtbar sein, wo es sich um religionspsychologische Untergründung der Praxis handelt, für die systematische Theologie kommt wesentlich eine Religionspsychologie in Betracht, die uns die Geschichte (einschließlich unseres eigenen Innenlebens) erschließt; und eine solche tritt uns tatsächlich schon in der bisher genannten Literatur entgegen[4]). Unter den Monographien sind eindrucksvoller und einflußreicher als die spezifisch religionspsychologischen Werke (auch als Girgensohns großes Buch) solche von historisch-psychologischer Art, z. B. Soederbloms „Werden des Gottesglaubens" (²1926) und vor allem Heilers „Gebet", das sich trotz seiner Dicke rasch in 5 Auflagen verbreitet und Unterstützung durch weitere Schriften Heilers selbst wie anderer Verfasser gefunden hat. Das rein Psychologische wird mehr und mehr zurückgedrängt oder abgelehnt.

Die Hauptträger der Religionsphilosophie sind dafür besonders bezeichnend. Tillich z. B. zeigt Interesse für die Religions-

1) E. Kinast, Religionspsychologische Grundlegung, hrsg. von G. Sperl 1928 (im Manuskript liegt vor ein dreibändiges „Handbuch der gesamten Religions- und Glaubenspsychologie").

2) Die psychoanalytischen Tendenzen und der Herrschaftsanspruch der Religionspsychologie haben den stärksten Verfechter in O. Pfister, Die psychoanalytische Methode, ³1924; Die Religionspsychologie am Scheidewege, Imago 1921, 368 ff.; Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart, 1922. — Vgl. G. Mensching, Religionswissenschaft und Psychoanalyse, 1927.

3) Vgl. z. B. O. Scheel, Die mod. Religionspsychologie, ZThK. 1908.

4) Vgl. auch G. Heinzelmann, Die Erfahrungsgrundlage der Theologie, ZystTh 5, 1928, 737 ff.

psychologie nur, sofern sie den Seinsgehalt des lebendigen Menschen und einer Zeit zu erschließen verspricht. Wobbermin gibt der Religionspsychologie als tragenden Einschlag die Frage nach der Wahrheit, d. h. eine kritisch-inhaltliche Erwägung, und drängt dadurch auch seinerseits die eigentliche Religionspsychologie in die Hilfsstellung zurück, die sie vor dem Heranbrausen der religionspsychologischen Welle eingenommen hatte. Noch deutlicher ist die Wendung vielleicht bei Otto. Und zwar bezieht sie sich bei ihm nicht nur auf das Psychologische, das er stark und glänzend verwertet, sondern auch auf das Philosophische. Das Werk, in dem dieses am tiefsten eingreift, seine „Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie", hat er unverändert wieder abgedruckt, also selbst nicht weitergeführt; es wird auch nicht entfernt so viel gelesen wie das neuere Werk, dem jetzt sein Hauptinteresse gilt: das „Heilige". Weshalb? Im „Heiligen" handelt es sich nicht mehr um formale Fragen, etwa um den systematischen Aufriß oder um das „Apriori" der Religion, sondern um den Inhalt der Religion selbst. Es wird hier gegenüber allen rationalen Abschwächungen das „Numinose" als Merkmal des religiösen Objekts, das Kreaturgefühl als Merkmal der Religion herausgearbeitet; der Blick wird unentrinnbar auf den Gegenstand der Religion gelenkt. Auch bei Troeltsch hatte das im Gegensatz zu allen subjektiv-idealistischen Arten der Religionsphilosophie nicht gefehlt; denn Religion war ihm Gefühl der Gegenwart Gottes. Aber wie viel eindrücklicher tritt bei Otto das Objekt, Gott selbst, in den Vordergrund! Und indem Gott in den Vordergrund tritt, enthüllt sich aufs neue die Seite der Religion, die seit Aufklärung und Idealismus vernachlässigt worden war, die Nichtigkeit und Sündigkeit der Welt, die dem Verstande unbegreifbare, alle sonstigen Kategorien übersteigende Majestät Gottes. So mündet die auf Religionsgeschichte und Religionspsychologie ruhende Religionsphilosophie in inhaltlichen Sätzen, die auch für die christliche Religion der Gegenwart bewegende Bedeutung gewinnen. Bornhausen dringt trotz eines starken religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Einschlags so tief in den sachlichen Mittelpunkt des Glaubens ein, daß er seine Arbeit lieber „Theologie" nennt (s. oben S. 10).

Damit verbindet sich ein zweiter Zug, der sich ebenfalls am besten an Otto aufweisen läßt. Neben der Betonung des Numinosen ist sein neueres Schaffen zweifellos am meisten durch das Interesse an der Mystik gekennzeichnet; auch die Aufsätze, die er seit Er-

scheinen des „Heiligen" hinzugefügt hat, richten sich zu einem guten Teile auf die Mystik[1]). Nehmen wir die verbreitetste der neueren Religionsphilosophien hinzu, die des ehemaligen Theologen Scholz, oder die von Mehlis, oder die Philosophie des Ungegebenen von Schwarz, oder das Schrifttum Tillichs, oder das Heilers[2]), so ergibt sich wiederum die Mystik als Lieblingsgegenstand des religionsphilosophischen Nachdenkens. Indien, Laotse, der Neuplatonismus, J. Böhme[3]) wecken immer neue Liebe; und mit Eifer geht man allen Spuren der Mystik nach, die sich etwa im Neuen Testament oder bei Luther finden. Freilich wird auch scharfer Widerspruch gegen diese Wendung erhoben, z. B. von Bornhausen und Brunner; und ihre theologischen Vertreter unterscheiden meist die eigentliche Mystik, deren Gegensatz zum christlichen Glauben sie sehen, von einem mystischen Zuge, den sie für das Christentum in Anspruch nehmen. Daher verbindet sich nach wie vor eine verhängnisvolle Unklarheit mit dem Begriff der Mystik[4]). Er tritt in den mannigfaltigsten Wendungen auf — bis hin zur bloßen höchst modernen Betonung des Irrationalen und Intuitiven, des Unmittelbaren und absolut Wertvollen, des Unendlichen und Unbedingten. Allein das Wichtige ist: auch in dieser Wendung handelt es sich nicht um ein Schwelgen in Gefühlen, sondern um ein Hinausgehobenwerden über das eigene Fühlen und Wollen und Denken, um ein Erfülltwerden von der Wirklichkeit Gottes, um ein Ersterben alles Menschlichen vor ihr und sein Auferstehen in ihr. So sehen wir dieses zweite Hauptinteresse der

1) R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, ²1925; Westöstliche Mystik, 1926. Übersetzungen: Dipika, eine indische Heilslehre, 1916; Vischnu-Narayana (indische Gottesmystik), 1917, ²23; Siddhanta des Ramanuja, 1918, ²23.

2) Heiler: Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen, 1919, seine starke Schätzung des Mystischen im Katholizismus und seine Liebe zum Sadhu Sundar Singh. — H. Schwarz, Über neuere Mystik, ²1922; Wege der Mystik, 1924. — G. Mehlis, Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen, 1927; Der Begriff der Mystik, Logos 12, 1923.

3) Nicht nur das Jubiläum von 1924 hat Böhme wieder bekannt gemacht, sondern der verstärkte Drang, die Natur und das Böse im Gottesglauben neu zur Geltung zu bringen, gibt ihm (wie Schelling) neuen Reiz; vgl. z. B. Kurt Leese, Von J. Böhme zu Schelling, 1927. Auch in der neu erstandenen Ethik von Culmann (s. unten S. 68) wirkt Böhme.

4) Vgl. auch unten S. 43 f.

heutigen religionsphilosophischen Arbeit, das dem ersten gefährlich werden könnte, doch ebenfalls dem Objekt, dem Inhalt der lebendigen Religion zugewandt.

Freilich ist das Verhältnis der beiden inhaltlichen Wendungen zwiespältig. Einerseits treten beide in Gegensatz zueinander, sofern das göttliche Mysterium im ersten Falle mehr tremendum, im zweiten Fall mehr fascinans ist, oder sofern im ersten der Abstand des Menschen von Gott, im zweiten die Einheit überwiegt. Aber sie bilden anderseits eine Einheit, sofern beide den Intellektualismus wie den Moralismus in der Religion zugunsten des Geheimnisses bekämpfen.

Den Gefahren, die unter christlichem Gesichtspunkt dem Liebäugeln mit der Mystik anhaften, begegnet man durch Vorsicht gegenüber der All-Einheit und Unendlichkeit. Zweifellos ist bei Otto die Betonung des mysterium tremendum ein bedeutsames Gegengewicht. Und Tillich verstärkt es, indem er den Begriffen des Unbedingten und des Dämonischen eine bestimmende Stellung gibt. Das sind Begriffe, in denen zentrales christliches Erlebnis und Philosophie, in denen bestes Gut von Kant und Schelling sich verbinden können. Wo das mächtige Drängen auf kultur- und weltumspannende Einheit, das die Religionsphilosophie Tillichs kennzeichnet, der schöpferischen Einheit den Nenner des Unbedingten gibt und sie durch Herausarbeitung des Dämonischen vor jeder Naturalisierung wie vor jeder reinen Idealisierung, überdies durch „gläubigen Realismus" und durch den καιρός-Gedanken vor jeder Mechanisierung schützt, da ist ein Abgleiten in wirkliche Mystik kaum mehr möglich. Der Gegensatz von Gott und Welt, d. h. die Transzendenz Gottes, kommt in ganz anderem Maße zur Geltung als in der Mystik.

In dieser ihrer neuesten Entwicklung überwindet die Religionsphilosophie in hohem Grade die Einseitigkeiten, die aus ihrem Wesen nur allzu leicht erwachsen: entweder daß sie die Religion nach Methoden behandelt und mit Maßstäben prüft, die nicht ihr selbst, sondern der Philosophie, vor allem der Logik und Ethik, entstammen, oder daß sie das in seiner Selbständigkeit erfaßte religiöse Gebiet nur neben andere Gebiete stellt und den eigentümlichen Anspruch verleugnet, den wenigstens die christliche Religion gegenüber allen Lebensgebieten behauptet. Das waren Kennzeichen so mancher älteren Religionsphilosophie, die deshalb über die Glaubenslehre und das religiöse Leben so oft die schwersten Verwirrungen brachte.

Wohl hat schon Schleiermacher vor allem in den „Reden" diese Entartung bekämpft und das erste Ziel der Religionsphilosophie darein gesetzt, die Eigentümlichkeit der Religion gerade gegenüber dem logischen und ethischen Gebiet aufs schärfste herauszuarbeiten, das zweite Ziel darein, die selbständige Tiefe der Religion als letzten beherrschenden Muttergrund auch für alles übrige geistige Leben zu verstehen. Aber da er selbst sein Programm nicht ebenbürtig verwirklichen konnte und seine Nachfolger die Aufgabe meist nicht einmal erkannten, mußte ein Jahrhundert vergehen, ehe die Religionsphilosophie es neu von religionswissenschaftlichen Fortschritten aus erfassen lernte. Troeltsch, Otto, Wobbermin, um von den andern zu schweigen, haben nicht umsonst gerade an Schleiermacher wieder angeknüpft; und zwar eben an seine Doppeltendenz, die Eigenart der Religion zu zeigen, aber nicht die Eigenart der Religion als einer Provinz des Geistes neben andern (so mißversteht z. B. Brunner[1]) Schleiermachers Werk), sondern die Eigenart, die den universalen Anspruch gegenüber allem, auch dem höchsten Geistesleben einschließt. Damit geht die Religionsphilosophie von dem Versuche, die Religion in die Fesseln der Philosophie zu schlagen, zu dem entgegengesetzten Ziele über, zu dem Ziele, von der Religion aus — und das muß konkret betrachtet die christliche sein — der Philosophie einen neuen Aufschwung zu vermitteln; d. h. sie neigt dazu, aus einer Grundlegung vielmehr ein Anwendungsgebiet der lebendigen Religion und damit irgendwie auch der systematischen Theologie zu werden. Als solches muß sie uns bei der Weltanschauungslehre wieder begegnen.

So bietet die Religionsphilosophie der Gegenwart ein lehrreiches Bild: nicht mehr der Tummelplatz der theologischen Hauptinteressen und Kämpfe, ringt sie doch mit neuer Kraft um jene Selbstreinigung und um jene Neuorientierung am Inhalt ihres Gegenstandes, die ihr der vergangene Abschnitt der theologischen Entwicklung, besonders in Troeltsch, bereits andeutend zum Ziele gesetzt hatte. Sie macht vor allem in höherem Maße als früher Ernst mit dem Konkret-Geschichtlichen und mit dem Gottesgedanken in der lebendigen Religion, führt daher unausweichlicher als je in die Spannung von Gottes Transzendenz und Immanenz[2]) zur Welt hinein, um sie als rechte coincidentia oppositorum zu verstehen.

1) E. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924.

2) Die Immanenz wird z. B. eigentümlich neu beleuchtet durch die Untersuchungen Bornhausens über das Verhältnis von Religion und Sprache; s. „Offenbarung" S. 1 ff.

II. Glaubenslehre.

Welche Entwicklung nahm nun inzwischen die eigentliche Glaubenslehre? Insofern zweifellos eine ganz andere, als sie die Gunst der Stunde genießt und wiederum der Mittelpunkt der Gesamtbewegung geworden ist. Drängten sich nach dem Kriege zunächst die religionsphilosophischen Darstellungen vor, so besetzten seit 1924 die Glaubenslehren in höherem Maße das Feld. Und wenn sie vielfach nur ältere Auffassungen an den Tag bringen oder endgültig formulieren, so ist doch der freudige Mut bedeutsam, der sie gerade jetzt in der wirtschaftlichen Notzeit der bücherkaufenden Stände aus den Schreibtischen oder Köpfen und Herzen in die Öffentlichkeit treibt. Die Zahl der seit dem Kriege erschienenen Lehrbücher und Grundrisse ist wahrhaft erstaunlich. In den letzten elf Jahren sind allein an zusammenfassenden Glaubenslehren erschienen: neue Auflagen der älteren Schriften von Th. Haering, K. Heim, L. Ihmels, J. Kaftan, O. Kirn, A. Schlatter, R. Seeberg, H. H. Wendt[1]); Veröffentlichungen älterer Vorlesungen von Herrmann und Troeltsch[2]); zahlreiche neue Aufrisse, nämlich die kurzen von K. Dunkmann, W. Elert, K. Girgensohn, M. Schulze[3]); die mittleren von Rade und Stephan[4]); die ausführlichen von Lemme, Lütemann und Seeberg[5]); erste Bände von Bornhausen,

1) Th. Haering, Der christliche Glaube, Neudruck 1922; K. Heim, Leitfaden d. Dogmatik, [3] 1925 (s. ZThK 1923 f.; Glaube u. Leben, Aufsätze und Vorträge, 1926); L. Ihmels, Zentralfragen der Dogmatik, [4] 1920; J. Kaftan, Dogmatik, [7.8] 1920; O. Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik, hrsg. von H. Preuß, [7] 1921; A. Schlatter, Das christl. Dogma, [2] 1923; R. Seeberg, Grundwahrheiten der christl. Religion, [7] 1921; H. H. Wendt, System der christl. Lehre, [2] 1920.

2) W. Herrmann, Dogmatik, Vorlesungsdiktate, hrsg. von Rade, 1925; E. Troeltsch, Glaubenslehre, hrsg. von M. Troeltsch, 1925.

3) K. Dunkmann, Der christl. Gottesglaube, 1917; W. Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß, 1924, [2] 26; K. Girgensohn, Grundriß der Dogmatik, 1924; M. Schulze, Grundriß der evang. Dogmatik, 1918.

4) M. Rade, Glaubenslehre, 2 Bde. 1924/27 (dazu O. Ritschl, Theologische Briefe an M. Rade, 1928); H. Stephan, Glaubenslehre, 1921, [2] 27 f.

5) L. Lemme, Christl. Glaubenslehre, 2 Bde. 1918 f.; H. Lüde-

Stange, K. Barth[1]). Dazu treten die weiter wirkenden älteren Programmgedanken Schaeders[2]) sowie die neueren von Männern wie den Dialektikern[3]), Kattenbusch[4]), Althaus[5]), Koepp[6]) und die herüberwirkende schwedische Glaubenslehre Aulénś[7]), die eng mit der deutschen Gesamtlage zusammenhängt. Aber selbst wenn all diese letzteren Erscheinungen beiseite

---

mann, Dogmatik, 2 Bde. 1924 f.; R. Seeberg, Christl. Dogmatik, 2 Bde. 1924 f.

1) Bornhausen, s. oben S. 10; E. Stange, Dogmatik, 1. Bd. 1927 (vgl. Moderne Probleme des christl. Glaubens, ²1923); K. Barth, Die christl. Dogmatik, I. B. 1927.

2) E. Schaeder, Theozentrische Theologie. 1. Bd. 1910, ³25, 2. Bd. 1914, ²28. Über ihn z. B. Stephan, ZThK 1911, 171 ff.; W. Vollrath NkhZ 1920, 89 ff.

3) K. Barth, Römerbrief s. S. 3; Dogmatik I 1927; Das Wort Gottes und die Theologie, ²1925; Die Auferstehung der Toten (1. Kor. 15) ²1925; Philipperbrief, 1928. — E. Brunner, Religionsphilosophie s. S. 10; Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1921, ².³23; Die Mystik und das Wort, 1924; Reformation und Romantik, 1925; Der Mittler, 1927; Gnade, RGG II ²1928. — F. Gogarten, Die rel. Entscheidung, 1921, ²24; Luther. Vom unfreien Willen, mit Nachwort, 1924; Illusionen, 1925; Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926; Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927. — Von R. Bultmann kommt vor allem in Betracht: Jesus, 1926; Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, ThBl 1924, Nr. 4. — Von Ed. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche (gesammelte Aufsätze), 1927. — Auseinandersetzung Barths mit Harnack Chr. Welt 1923, mit Tillich ThBl 1923 Nr. 12, mit Herrmann ZZ 1925, Nr. 3. — Vgl. außerdem ZZ (oben S. 1). — Zur Einführung: P. Fricke, Dialektische Theologie, RGG I² Sp. 1909 ff., und die Biographien der Führer daselbst; ferner M. Strauß, Die Theologie K. Barths, ²1925; Th. L. Haitjema, K. Barths „kritische" Theologie 1926 (aus dem Holländischen).

4) Ferd. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, ⁵1926; Gott erleben und an Gott glauben, ZThK 1923, 75—167; Das Unbedingte und der Unbegreifbare, Stud. u. Krit. 1926, 319—422 (auch separat).

5) P. Althaus, Theologie des Glaubens, ZsystTh 1925, 281 bis 322; Evangelium und Leben (gesammelte Aufsätze), 1927.

6) W. Koepp, Grundlegung zur induktiven Theologie, 1923; Panagape, bisher 2 Bde., 1927 f.

7) G. Aulén, Den Allmänneliga Kristna Tron, Stockholm 1923, ²24; Hauptgedanken einer schwedischen Glaubenslehre, ZThK 1924, 291—304. Vgl. Th. Odenwald, G. Auléns theol. Gedankenwelt und ihre Beziehung zu deutscher Theologie, ZThK 1926, S. 83—107.

bleiben, zählen wir für 11 Jahre 22 zusammenfassende Darstellungen der Glaubenslehre — wohl ein unbestreitbarer Rekord! Daß er gerade in dieser Zeit erreicht wird, hängt mit dem Eindruck des Chaos zusammen: jeder sucht dies Chaos auf seine Weise zu bannen, indem er den Stoff von sich aus einheitlich gestaltet. Inhaltlich das Wichtige ist dabei, daß weithin eine Neuorientierung des gesamten Stoffes aus dem innersten Wesen des Evangeliums heraus erstrebt wird. Noch eindrücklicher als in der Fülle der Gesamtaufrisse wird das Bild bei den genannten Programmgedanken. Vor allem die der dialektischen Theologen greifen kräftig ein; sie versuchen die gesamte protestantische Theologie, zum wenigsten die der letzten zwei Jahrhunderte, als Geflecht von Irrtümern, wohl gar als unbiblisch und unreformatorisch, als glaubens- oder doch gott-los zu erweisen. Und wenn sie auch das Neue, das sie an ihre Stelle setzen möchten, positiv noch nicht oder doch nur sehr bruchstückweise und widerspruchsvoll zu gestalten vermögen, so haben sie doch zum mindesten das eine positive Verdienst, daß sie durch ihren Radikalismus die Entwicklung der neuen Gedanken, die seit langem überall keimen, beschleunigen und die zentralen Gesichtspunkte in den Mittelpunkt des Kampfes stellen. Je mehr sie von religiös-prophetischer Kritik zur theologischen Arbeit übergehen, desto deutlicher müssen sie freilich auch den absoluten Ton des Glaubensboten mit dem relativen des menschlich-theologischen Denkens vertauschen.

Faßt man das alles zusammen, so darf man wohl sagen, daß auf dem Gebiete der Dogmatik kaum jemals seit der Reformationszeit ein so drängendes und vielseitiges Leben geherrscht hat wie heute. Freilich ist es leichter, diese Tatsache festzustellen, als die Lage der Dogmatik im einzelnen zu schildern. Gerade hier im Mittelpunkt der systematischen Theologie sind wir noch weit von einer wirklichen Bestimmtheit der Lage, ja von geordneter Arbeitsgemeinschaft entfernt. Es fehlt nicht nur, nachdem die alten „Richtungen" so stark ineinander geflossen sind, eine neue Gruppen- oder Schulbildung, sondern fast jede positive Rücksichtnahme der Einzelnen aufeinander. Zerrüttend wirkt vor allem, daß die Träger der dogmatischen Neuansätze zu einem guten Teile nicht die Fähigkeit besitzen, einerseits die eigene Zeitbedingtheit, anderseits die inneren Notwendigkeiten zu verstehen, aus denen heraus die Theologie des letzten Entwicklungsabschnitts lebte und die kontinuierliche positive Arbeit der übrigen Theologie in der Gegenwart ihre Kraft schöpft. Dadurch entstehen Verwirrungen und Mißverständnisse,

die unmöglich wären, wenn eine wirkliche Arbeitsgemeinschaft bestände. Die rabies theologorum, die zeitweilig hinter der kirchenpolitischen rabies zurückgetreten war, erwacht von neuem und erschwert sowohl eine gerechte Beurteilung der einzelnen Arbeiten wie einen klaren umfassenden Überblick über das Ganze.

Wir werden am besten tun, zuerst das Verhältnis der heutigen Dogmatik zu den geschichtlichen Ansatzpunkten der neueren dogmatischen Arbeit aufzudecken, dann ihren sachlichen Ansatzpunkt im Glauben selbst zu zeigen und endlich die wichtigsten Einzelprobleme anzudeuten, denen die heutige Arbeit vor allem gilt.

1. Den Ansatzpunkt sucht die dogmatische Arbeit der Gegenwart wesentlich in der Reformation, zumeist im reformatorischen Glaubensverständnis. Und zwar ist es wie bei A. Ritschl, W. Herrmann u. a.[1]) in erster Linie Luther selbst, der in Betracht kommt; nur vielfach anders, als wir es bei ihnen oder bei den konfessionellen Lutheranern gewohnt waren. Zum mindesten wird die überlieferte Art des Rückgangs bestritten. Zwar sie setzt sich — trotz weit schärferer Herausarbeitung des Religiösen bei Luther — in hohem Maße etwa bei Karl Holl fort, dessen gesammelte Aufsätze über Luther[2]) erhebliche Bedeutung für die systematische Theologie besitzen, bei Stange[3]) und Hirsch[4]); auch Wobbermins stete Beziehung auf Luther[5]) und Fr. W. Schmidts[6]) Verfahren sind verfeinerte Fortsetzungen der über-

1) Diese Linie wird von den noch lebenden Schülern Ritschls in wachsendem Maße historisch vertieft. So vor allem von O. Ritschl (Dogmengeschichte, s. oben S. 4) und von F. Kattenbusch (ganz neuerdings z. B.: Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, StKr 1927/28, 2. u. 3. H.).

2) K. Holl, Luther, 1921, [4.5]27 (dazu: Gogartens Lutheraufassung, Chr. Welt 1924, 307 ff.); Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906, [2]22 (dazu NkchZ 1923 f. Auseinandersetzung mit W. Walther).

3) E. Stange, Luther und das sittliche Ideal, 1919; Zur Einführung in die Gedanken Luthers, 1921; Der chr. Gottesglaube im Sinne der Reformation, ZsystTh 1926, u. a.

4) E. Hirsch, Luthers Gottesanschauung, 1918; Initium theologiae Lutheri, 1920 (in Festgabe für J. Kaftan), u. a.

5) G. Wobbermin, Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie, ZThK 1924, 104—20; Wie gehören für Luther Glaube und Gott zu Haufe? ZThK 1928, 51 ff.

6) F. W. Schmidt, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung, StKr 1920 f; Neuausgabe von Luthers „Vom unfreien Willen", 1923.

lieferten Art. Bornhausen[1]) hebt mit bewußter Einseitigkeit das Moderne in Luther heraus. Hier ist wie bei Ritschl der Reformator in irgendwelchem auch positiven Zusammenhang mit der neueren protestantischen, vor allem der ethisch- und kritisch-idealistischen Entwicklung geschaut. Andere, z. B. K. Thieme[2]), sehen hier die Gefahr der Modernisierung und suchen Luther schärfer in seiner individuellen und zeitgeschichtlichen Bestimmtheit zu erfassen. Wieder andere, vor allem die Dialektiker[3]), nehmen ihn aus der ganzen neueren Entwicklung heraus; sie unterstreichen gerade die Züge, in denen er gegenüber allen neueren Wandlungen mit der Bibel und der Gesamtkirche, auch mit der nominalistischen Scholastik zusammenhängt. Das Lieblingsbuch unter den Werken Luthers wird dann De servo arbitrio, mit dem gerade das Luthertum lange Zeit nichts anzufangen gewußt hatte[4]). Wo aber einmal diese Wendung geschieht, da ist der Weg von Luther zu Calvin nicht weit[5]). Die meisten Führer der dialektischen Theologie sind

---

1) Bornhausen, M. Luther und die ev. Religionsphil. d. Gegenwart, ZThK 1927, 21ff. — Auch E. Fuchs, L.s deutsche Sendung, 1917.

2) K. Thieme (außer seinen älteren Lutherschriften): Zu den neuesten Problemen der luth. Rechtfertigungslehre, ZThK 1925, 315 bis 381; Rel.-sittliche Höchstwerte in Luthers Kleinem Katechismus, Mon. für Pastoraltheologie 1922; Zur Trinitätsfrage, ZThK 1927.

3) Sie verbreiten Übersetzungen Luthers selbst, z. B. Gogartens Vom unfreien Willen, 1924, und Luthers Predigten, 1925; sowie Ed Ellweins Römerbriefvorlesung von 1515, 1927. Gegenüber den herrschenden Darstellungen Luthers gaben sie neu heraus. Theod. Harnack, Luthers Theologie (1862. 86), 2 Bde., 1927. — Dazu Gogarten, Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Holls Luther, Chr. Welt 1924, Nr. 3—8; G. Merz, Der vorreformatorische Luther, 1926. — Vieles in ZZ.

4) Im übrigen ist auch in der Systematik am lebendigsten das Interesse an dem „vorreformatorischen" Luther (Römerbrief- und Psalmenvorlesungen; vgl. außer den schon genannten Sonderschriften besonders Holl, auch H. Böhmer, Der junge Luther, 1925). — Weitere Beispiele für Lutherarbeiten mit systematischer Abzweckung: H. Boßberg, Luthers Kritik aller Religion, 1922; H. M. Müller, Der chr. Glaube und das erste Gebot, ThBl 1927, Nr. 10 (vgl. Bornkamm ZsystTh 1927, H. 3, dazu 1928, Nr. 1), Der Glaube an Gott den Schöpfer als Glaube an Christus bei Luther, ThBl 1928, Nr. 2, Das chr. Liebesgebot und die lex naturae, ZThK 1928, H. 3; H. Pohlmann, Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther, 1920.

5) Neuausgabe: Calvini Opera selecta, ed. Petrus Barth, I. B. 1926; Peter Brunner, Vom Glauben bei Calvin, 1925.

ja von Haus aus Schweizer; sie haben Luther von vornherein als Calvinisten gelesen und treten immer bewußter oder doch deutlicher als Propheten Calvins hervor. So stehen wir also vor einem Kampf um die Deutung Luthers; Luthertum und Calvinismus nehmen ihren alten Streit mit neuen Waffen auf[1]).

Derselbe Gegensatz kommt in dem erneuerten Kampf um Schleiermacher zur Geltung. Von ihm hatte die Theologie des 19. Jahrhunderts in all ihren Richtungen wichtigste Antriebe erhalten; und die religionsphilosophische Arbeit von Troeltsch, Otto[2]), Wobbermin[3]) u. a. suchte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in neuer Weise an ihn anzuknüpfen. Da in seinem Denken eine Fülle von neueren Geistesbewegungen mit dem christlichen Glauben zusammenlaufen, oder — richtiger gesagt — der Glaube mit der ganzen Fülle des modernen Geisteslebens ringt, um sich in seinen Formen aussprechen zu können, so spendet er nach den verschiedensten Seiten seine Anregungen; jede neue Zeit kann, solange die Kulturbedingungen unseres Zeitalters währen, Neues von ihm empfangen. Aber freilich, wo ein solcher Reichtum sich häuft, da ist eine mannigfache Deutung möglich. Es ist nicht schwer, seine Theologie als bloße Anwendung einer Identitätsphilosophie, als pantheistisch-mystisch zu mißdeuten; ihre christlichen Inhalte erscheinen dann als Kompromisse oder Inkonsequenzen, in denen seine persönliche Frömmigkeit gelegentlich den Panzer seines wissenschaftlichen Denkens und den Strom seines pantheistisch-ästhetischen, stark mystischen Gefühls durchbreche. So haben sich denn von jeher

1) Es handelt sich also bei der verstärkten Anknüpfung an die Reformation wesentlich um innerprotestantische Erörterungen, nicht um antikatholische Polemik. Über das Verhältnis zum Katholizismus wird wenig gearbeitet. Doch vgl. F. Heiler, Der Katholizismus, 1923; H. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, [3]1925; K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums [2]1926, Der protestantische Mensch, in Der Protestantismus der Gegenwart, hrsg. von G. Schenkel, [2]1927; H. Mulert, Konfessionskunde, 1927; H. Stephan, Zur gegenwärtigen Lage der vergleichenden Konfessionskunde, ZThK 1925, 16 ff. Im übrigen muß die Konfessionskunde, die noch immer überwiegend als historische Disziplin verstanden wird, hier außer Betracht bleiben.

2) Von Otto wirkte vor allem die Neuausgabe von Schleiermachers „Reden über die Religion" 1899, [5]1926.

3) Vgl. in Wobbermins Hauptschriften selbst. Dazu neuerdings: Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe, 1927.

Vertreter der pantheistischen und ähnlich gefärbten Bildungsreligion auf ihn berufen, dagegen andere, auch A. Ritschl und viele seiner Schüler, ihn darob heftig bekämpft. Heute, wo alles zu schärfsten Zuspitzungen reizt, deuten die Männer des theologischen Umsturzes ihn als eigentlichen Vorkämpfer der psychologischen Vermenschlichung und inneren Aushöhlung des biblisch-reformatorischen Evangeliums. Sie gehen nicht nur über ihn zur Tagesordnung über, sondern suchen seinen Einfluß zu brechen, indem sie ihn als den großen Verderber der Theologie brandmarken. Brunners Buch[1]), dazu einige Aufsätze K. Barths[2]), die immerhin eine positivere Würdigung als Brunner suchen, beleuchten die Lage mit wünschenswerter Deutlichkeit. Weniger heftig aber sehen wir auch sonst den Gegensatz an Schleiermacher aufbrechen. Schaeder[3]) hat — zumal im Anfang — seine Theologie weithin als anthropozentrisch verworfen, Elert[4]) weckte durch seine Forderung der Diastase zwischen Christentum und Kultur auch gegen ihn Verdacht, und Kattenbusch[5]) erklärt — freilich im Zusammenhang mit weitgehender positiver Würdigung —, daß Schleiermachers Werk ausgeschöpft oder doch für die Zukunft mehr hemmend als förderlich sei. Anderseits finden die meisten heutigen Theologen sich in ihrem Ringen um systematische Durchdringung des Glaubens und um den Gegenwartsausdruck der christlichen Frömmigkeit nach wie vor am meisten durch ihn belehrt — natürlich so, daß sie sein Lebenswerk gerade in den letzten Tiefen nicht von Pantheismus, Mystik, ästhetischem Gefühl, Psychologismus, Kulturseligkeit u. ä., sondern vom Christentum getragen finden, d. h. Schleiermacher trotz seines glatten Widerspruchs zu wichtigen Glaubenssätzen nicht einfach als Gegensatz zum biblisch-reformatorischen Evangelium, sondern als den Anfang zu einer neuzeitlich-systematischen Dar-

---

1) Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924.

2) K. Barth, Brunners Schleiermacherbuch, ZZ 8. H. 1924, 49 ff.; Schleiermachers „Weihnachtsfeier", ZZ 1925, 38 ff.; Schleiermacher, ZZ 1927, 422 ff. (463: Schl. wollte „zwar Kulturtheologe, aber immerhin Kulturtheologe sein"). Vgl. schon früher die scharfe Kritik von W. Loew, Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers, 1914.

3) Schaeder, Theozentrische Theologie, I. B., 1. Auflage 1909.

4) W. Elert, Der Kampf um das Christentum, 1921.

5) F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, S. 131 ff.; Hundert Jahre „Studien und Kritiken", Stud. u. Krit. 1927, S. XIII f.

bietung dieses Evangeliums verstehen[1]). Hier wie bei Luther zeigt es sich, daß die systematische Stellungnahme sich jeweils mit einem bestimmten Geschichtsbild verbindet, also auch von der historischen Arbeit irgendwie mitbedingt bleibt.

Das Verhältnis zwischen Luther und Calvin auf der einen Seite, zwischen biblisch-reformatorischer Haltung und Schleiermacher auf der anderen, das sind also die geschichtlichen Ansatzpunkte für die systematische Arbeit der Gegenwart. Sie treten in der Debatte stärker hervor als die Beziehung auf die Arbeit des letztvergangenen Geschlechts; immerhin sind von dessen verstorbenen Trägern Troeltsch (s. S. 9), Herrmann[2]) und M. Käh-

1) Zu Schleiermacher: H. Stephan, Der neue Kampf um Schleiermacher, ZThK 1925, 4. u. 5. H.; Wobbermin, s. außer den genannten Schriften (S. 24) auch Chr. Welt, 1927, Nr. 3; C. Stanges religionsphilosophische Schriften; M. Heinsius, Der Streit über theozentrische und anthropozentrische Theologie im Hinblick auf die theologische Grundposition Schleiermachers, 1918; W. Thimme, Gottesgedanken und schlechthin. Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre, ZThK 1927, 365 ff., und Die Christlichkeit der Theologie Schleiermachers, Chr. Welt 1927, Nr. 4 f. — Monographische Arbeiten: G. Wehrung, Die phil.-theol. Methode Schleiermachers, 1911 (Debatte mit Süskind in „Rel. und Geisteskultur", 1914); Die Dialektik Schleiermachers, 1920; Schleiermacher in der Zeit seines Werdens, 1927; Joh. Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915; Hn. Mulert, Schleiermacher, 1910; Neuausgabe von Diltheys „Leben Schleiermachers", 1922; Die neuere Schl.-Literatur, ZThK 1924, 295 ff.; H. Reuter, Zu Schleiermachers Idee des Gesamtlebens, 1914; Schleiermachers Stellung zum Kriege, StKr 1917; Schleiermachers Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staates, ebd. 1918; O. Piper, Das religiöse Erlebnis, 1920.

2) Zu Herrmann: außer den Diktaten seiner dogmatischen Vorlesungen (s. oben S. 19) und neu aufgelegten Werken (Verkehr 1921, Ethik 1921, Sittliche Weisungen Jesu 1923) sind seine älteren Aufsätze aufs neue lebendig geworden: Gesammelte Aufsätze, hrsg. von F. W. Schmidt 1923. Über Herrmann: F. W. Schmidt, W. Herrmann, 1922; K. Bornhausen, Der Sinn des Lebens und der Glaube an Jesus Christus, ZThK 1920, 3 ff., und Die Bedeutung von W. Herrmanns Theologie für die Gegenwart, ZThK 1922, 161 ff.; K. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei W. Herrmann, ZZ 3, 1925, 3. H.; de Boor, Der letzte Grund unsres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns, ZThK 1925, 6. H. u. 1926, 1. H.; W. Schütz, Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie, ihre Entwicklung und ihre gesch. Wurzeln, 1926; H. Herrigel, Die Theologie W. Herrmanns, ZZ 1927, 331 ff.; M. Redeker, W. Herrmann im Kampf gegen die positivistische Weltanschauung, 1927. — Auch in Holland sind mehrere Schriften über Herrmann erschienen.

ler[1]), von den noch lebenden Ad. Schlatter und Ferd. Kattenbusch von bedeutendem Einfluß. Ritschl wird noch viel und ehrenvoll genannt, gilt aber den jüngeren Theologen meist als Ethizist und Historist, d. h. neben Schleiermacher als wichtigster Gegner[2]). Immerhin dürften er und der „Biblizismus" die theologischen Mächte des 19. Jahrhunderts sein, die — obschon meist durch die genannten oder verwandte Theologen hindurch — in der Gegenwart am fruchtbarsten nachwirken. Das konfessionelle Luthertum, auch das der Erlanger, ist vorläufig trotz Ihmels[3]), Bachmann, Elert, Jelke, Vollrath u. a. stark zurückgetreten; es wird nur unter weitgehenden Abwandlungen aufrecht gehalten (P. Althaus). Dafür ist Kierkegaard — um von Dostojewski zu schweigen — aus der Vergangenheit emporgetaucht; K. Barth sieht seine Ahnenreihe über Kierkegaard zu Luther und Calvin, Paulus, Jeremia laufen (Wort Gottes, S. 164); freilich wird auch Kierkegaard hier, wie die Forschungen der Skandinavier zeigen, einseitig verzerrt[4]).

---

1) Seinem Geist entspricht — abgesehen von allgemeinen Einwirkungen — im besonderen B. Steffen, Das Dogma vom Kreuz, 1920.

2) Zu Ritschl: E. Fabricius, Die Entwicklung in A. Ritschls Theologie von 1874—1889, 1909; derselbe, A. Ritschls Christl. Vollkommenheit und Unterricht in der christl. Religion, kritische Ausgabe 1924; E. Günther, A. Ritschls spätere theolog. Entwicklung, StKr 1922, 195 ff.; H. H. Wendt, A. Ritschls theologische Bedeutung, ZThK 1922, 3—48; A. v. Harnack, A. Ritschl, 1922; K. Girgensohn, Zu A. Ritschls hunderjährigem Geburtstag, NkchZ 1922, 162 ff.; E. Stange, A. Ritschl, 1922; P. Tillich, A. Ritschl, ThBl 1922, Nr. 3; Ed. Bischer, A. R., 1922; Stephan, A. R., Dtsch. ak. Rundschau 1927, Nr. 10. — Gegen Ritschl besonders E. Brunner, ZThK 1925, 270 ff.; und Der Mittler, 1927; Antikritik üben Fr. Traub, ZThK 1927, 269 ff., und Wobbermin, s. oben.

3) L. Ihmels, Die chr. Wahrheitsgewißheit, [3] 1914; Fides implicita, 1912; Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, [4] 1920; Aus der Kirche, ihrem Leben und Lehren, 1914; Die Auferstehung Jesu Christi, [6] 1921; Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiß, [4] 1927.

4) E. Brunner, Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierk., ZZ 1924; Hch. Barth, Kierk. der Denker, ZZ 1926, 194—234; A. Gieg, S. Kierk., 1926; Ed. Geismar, Das ethische Stadium bei S. Kierk., übersetzt und kommentiert von E. Hirsch, ZsystTh 1923, 227 ff.; ders., S. Kierk., 1925; G.s dänische Kierk.-Biographie erscheint deutsch seit 1927; T. Bohlin, Kierk.s dogmatische Anschauung, 1927, und Luther, Kierk. und die dialektische Theologie, ZThK 1926, H. 3 f.; Em. Hirsch, Zum Verständnis von Kierk.s Verlobungszeit, ZsystTh 1927, 55 ff.; H. Diem, Methode der Kierk.-

2. Der wichtigste Begriff ist für die gegenwärtige Theologie als Erbin des vergangenen Geschlechts der Glaube und seine Verbindung mit dem Gottesgedanken[1]).

a) Freilich ist mit dem gleichen Wort „Glaube" weder eine einfache Fortsetzung etwa der Ritschlschen Glaubenstheologie noch gar eine Übereinstimmung der heutigen Theologen gemeint. Die innere Problematik des Begriffs ist nach allen Seiten aufgebrochen. Dabei spielt schon das innergeschichtliche Verhältnis von Subjekt und biblischem Zeugnis, von Gegenwart und Vergangenheit, von Einzelglaube und Gemeinde (Kirche) eine wichtige Rolle. Den weitaus meisten Theologen scheint es heute klar, daß dies Verhältnis niemals nur von der einen Seite aus verstanden werden kann, sondern daß es als polares Verhältnis gedeutet werden muß. Daher das starke Gewicht, das Wobbermin dem Gedanken des „religionspsychologischen Zirkels" gibt: bei lebendigem Glauben sind jene Pole in steter wechselseitiger Steigerung begriffen[2]).

Mitten in dieser Polarität aber begegnet uns eine eigentümliche Schwierigkeit, die an sich längst bekannt war und doch erst durch die Polemik der Dialektiker in ihrer vollen Tragweite deutlich geworden ist. Der Glaube richtet sich nicht einfach auf die geschichtlichen Größen (Gemeinde, Bibel, Jesus), sondern in ihnen auf den übergeschichtlichen Gott; und so empfängt der „religionspsychologische Zirkel" eine weitere Komplizierung[3]). Unser Glaube ist auf der einen Seite ein geistig-seelischer Vorgang, vollzieht sich in uns und ist deshalb irgendwie psychologisch zu beobachten. Wenn

---

Forschung, ZZ 6, 1928, 140 ff.; Wr. Künneth, Die Lehre von der Sünde, dargestellt an dem Verhältnis S. Kierk.s zur neuesten Theologie, 1927; F. A. Voigt, S. Kierk. im Kampfe mit der Romantik, der Theologie und der Kirche, 1928.

1) Ausdrücklich behandelt wird der Begriff nicht oft. Unter den zusammenfassenden Darstellungen der Glaubenslehre spricht am ausführlichsten darüber die meinige. Sonst vgl. Althaus (s. oben S. 20); E. Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens (gegen Althaus), ZZ 1925, 281 ff.; auch W. Vollrath, NkhZ 1917, 642 ff.; Fr. W. Schmidt, Glaube, RGG² II., 1928; K. Lehmann, Der Glaube, 1928; P. Jaeger, Evangelischer Glaube, in Der Protestantismus der Gegenwart, ² 1927, S. 718 ff.

2) Vgl. etwa Wobbermin (außer dem Hauptwerk): Pneumatische oder religionspsychologische Methode der systematischen Theologie? ZThK 1927, 53 ff.

3) Vgl. dazu R. Winkler, Die religionspsychologische Methode als pneumatische, ZThK 1927, 186 ff.

das aber richtig ist, dann gehorcht er doch wohl den Gesetzen unseres seelischen Lebens und ist ein Stück Menschentum, müßte auch durch Anstrengung und methodische Schulung von uns selbst herbeigeführt oder geleitet werden können. Das aber widerspricht dem Bewußtsein des Glaubens selbst. Er weiß sich als Geschenk Gottes oder des göttlichen Geistes; er ist überhaupt nur etwas in seinem Gerichtetsein auf Gott, auf den überweltlichen, in keiner psychologischen Analyse faßbaren Gott[1]). Psychologische Deutung und Inhalt des Glaubens stehen also in einem unversöhnlichen Widerspruch.

In der Philosophie war ein ähnlicher Widerspruch längst bekannt; der kritische Idealismus hatte gegenüber allen psychologistischen Ableitungsversuchen von jeher die Selbstsicherheit des Geistes, die Begründung des geistigen Lebens aus den psychologisch nicht ableitbaren „Normen", gegenüber allem Empirismus die Notwendigkeit der kritischen Geltungsfrage verfochten. Die dialektische Theologie erkennt hier eine Hilfe für den theoretischen Ausdruck ihres religiösen Hauptanliegens, für das Verständnis des Glaubens allein von Gott her und verbindet sich daher mit der kritischen, besonders der neukantischen Philosophie gegen jede Möglichkeit einer psychologischen Betrachtung des Glaubens, gegen jede Berücksichtigung des menschlichen Faktors durch die Theologie[2]). Die Theologie des Pietismus und Schleiermachers, die Erfahrungs- und Erlebnistheologie werden ihr als Psychologismen verdächtig; denn sie möchten durch eine Art Glaubenspsychologie das Wesen und den Inhalt des Glaubens erfassen und erscheinen somit als Verleugnung des Unableitbaren, des Überpsychologischen im Glauben, des einfachen Gehorsams gegen den göttlichen Anspruch. Und wenn

1) Daher tritt auch das Gebet für die systematische Theologie stärker als früher in den Vordergrund. Außer den Darstellungen der Glaubenslehre vgl. Hn. Mulert, Gebetserhörung, Freiheitsglaube, Gottesglaube, 1921; E. Hirsch, Der Sinn des Gebets, 1926, und seine Artikel Andacht, Gebet in RGG ²I f.; Th. Häring, Die Erhörbarkeit des Bittgebets, ZThK 1921, 173 ff. Auch Heiler, Gebet (⁵1923), und „Das Geheimnis des Gebets" (²1920) sind für die systematische Theologie bedeutsam.

2) Vgl. dazu Stephan, Der neue Kampf um Schleiermacher, ZThK 1925, 163 ff.; H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927, 76 ff.; A. Spke, K. Barth und die Mystik, 1928, 8 ff. Spke hat recht mit dem Satze, daß es sich bei jenem Bunde nicht nur um Erkenntnistheorie, sondern um Metaphysik („Ontologie") handelt, und auch damit, daß er auf die häufige Anknüpfung der Dialektiker an Plato verweist. — Zu Kant vgl. unten S. 64 ff. 71, oben S. 11.

A. Ritschl in der steten Berufung auf die Geschichte die Rettung sucht, so weise dieser Historismus doch auch nur auf das Menschliche, d. h. auf Umwegen wieder in den Psychologismus zurück. Freilich gerät die Theologie bei diesem Bund mit dem Neukantianismus in große Schwierigkeiten: denn das Verhältnis der kritischen zur psychologischen Betrachtung des allgemeinen Geisteslebens ist zweifellos anders als das der religiösen zur psychologischen Betrachtung des Glaubens, da ja das Geschenk Gottes oder des Heiligen Geistes [1]) etwas anderes ist als die überall vorausgesetzte und mitwirkende Herrschaft der Norm im allgemeinen Geistesleben. Dort etwas Lebendig-Souveränes, Persönliches, hier ein regelmäßiger, aufweisbarer, geist-immanenter, unpersönlicher Zusammenhang! Die Forderung, die da entspringt, muß hier und dort etwas ganz Verschiedenes sein. Darin liegt ein durchgreifender Unterschied zwischen der religiösen und der philosophisch-kritischen Betrachtung, der den Dialektikern nicht klar genug wird. Die kritische Philosophie kann nur sehr gleichnishaft, nur sehr vorbereitend für die rechte Begrenzung des Empirismus und im besonderen der Psychologie in der Theologie herangezogen werden. Es gibt kein rationales Verfahren, das dem personhaften Verhältnis der göttlichen Aktivität und der seelischen Tätigkeit im Glauben gerecht werden könnte; denn dies Verhältnis ist durchaus überrational — wie die Aktivität des lebendigen Gottes selbst.

Auch die „dialektische" Methode hilft über diese Schwierigkeit nicht hinweg [2]). Es ist schon mißlich, daß sie durch ihren Namen die Erinnerung an die philosophische Dialektik und damit notwendig Mißverständnisse heraufbeschwört. Aber auch abgesehen davon wird sie in ihrem Wesen nicht recht klar. Man möchte durch sie die Indirektheit alles Redens von Gott andeuten, d. h. die Kluft, die zwischen dem Von-Gott-reden-müssen und dem Von-Gott-nicht-reden-können aufgerissen ist. Aber die Verbindung von Rede und Gegenrede, von Nein und Ja wird rettungslos von der Kluft verschlungen — wenn man diese einmal so radikal aufgerissen hat.

1) Confessio Aug., 5. Artikel: qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo.

2) Zur dialektischen Methode vgl. K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, S. 171 ff; R. Bultmann, Die Frage der „dialektischen" Theologie, ZZ 1926, 40 ff., und ThBl 1928, 59 f. Auch P. Fricke, Dialektische Theologie, RGG 1², 1927; W. Bruhn, Dialektik, ebd.; Gerh. Heinzelmann, Das Prinzip der Dialektik in der Theologie K. Barths, NkhZ 1924, 531 ff.

Dann gibt es wirklich nur Verzicht auf Reden, vollends auf Theologie, und man endet in irgendwelchem „heiligen" Schweigen. Klarer wird das Schlagwort, wenn man es mit Bultmann deutet als „Einsicht in die Geschichtlichkeit des Redens von Gott"; dann wird die Schwierigkeit in den Sinn der „Geschichtlichkeit" verlegt.

Es bleibt also bei der — durch keine Methodik zu erleichternden — Tatsache, daß ein Verständnis des Glaubens immer nur möglich ist in Verbindung mit dem Gottes-, d. h. weiter mit dem Offenbarungs- und dem Geistgedanken. Rein abstrakt müssen wir wohl zum Zweck genauer wissenschaftlicher Erörterung den Glauben von seinem Inhalt, d. h. von Gott und seinem Tun isolieren und für sich betrachten[1]). Aber sein inhaltliches Wesen wird damit nicht erschlossen; es kann erst in der übergreifenden Betrachtung des inhaltlich erfüllten Glaubens abschließend deutlich werden. Und schon die vorlaufende formale Behandlung muß doch im Psychologischen das rein Religiöse, d. h. die Aktivität des lebendigen Gottes zur Geltung bringen, wenn sie wirklich an die Wurzel führen will.

Was aus der bisherigen Erörterung über Psychologismus und dialektische Methode als Ergebnis erwächst, ist also ein sachgemäßeres Verständnis der Einsicht, die man früher mit den Begriffen der Antinomie und Spannung anzudeuten versuchte, und eine Schärfung des Verantwortungsbewußtseins bei allem Reden von Gott und vom Glauben.

b) So stehen wir beim Verständnis des Glaubens wiederum vor der eigentümlichen Hauptfrage der systematischen Theologie, vor der Frage der Transzendenz Gottes, mit der die rechte Bestimmung der Wirklichkeit Gottes zusammenhängt. Schon auf der religionsphilosophischen Linie trat sie uns entgegen, auf der dogmatischen aber ist sie erst recht die Angelfrage der Gegenwart. Die Transzendenz Gottes war in der Dogmatik der letzten Menschenalter meist eine Selbstverständlichkeit, eine Art Voraussetzung, die man, abgesehen von der eigentlichen Gotteslehre, im einzelnen dann wenig beachtete. Wichtig schien allein die Frage, wie der transzendente Gott in unserm Seelenleben, überhaupt in der

1) Deshalb habe ich in meiner Glaubenslehre den Versuch gemacht, zwischen einer mehr formalen Behandlung des Glaubens, die vor aller übrigen Glaubenslehre geschehen kann, und der inhaltlichen Darstellung der Glaubenserkenntnis zu unterscheiden, die im Rechtfertigungsgedanken ihre dem Glauben entsprechende Zusammenfassung empfängt.

Menschengeschichte *wirkt*. Daher traten Erfahrung und Erlebnis, geschichtliche, ethische und psychologische Betrachtung völlig in den Vordergrund; und so schob sich praktisch die Immanenz nur allzu leicht vor die Transzendenz — ganz im Gegensatz zu dem, was man bei der Gotteslehre von der weltüberlegenen Majestät Gottes zu sagen wußte — bis zur naiven Vergegenständlichung Gottes.

Ich möchte darüber nicht aburteilen; auch das war gegenüber einem äußerlich-mechanischen Objektivismus des theologischen Verfahrens notwendig, war ein Fortschritt über die frühere Art der Offenbarungstheologie hinaus, und in seiner Weise fruchtbar. Allein es war *nicht endgültig*. Denn je ernster nun die psychologisch-geschichtlich-ethische Betrachtung in der Theologie durchgeführt wurde, desto weniger genügte sie dem letzten Anspruch des Glaubens. Die psychologistische, historistische und moralistische Gefahr, der Verlust an Wucht im Kampf um die Entscheidung und persönliche Verantwortung, um Weltanschauung und Leben — das alles zwang zu neuer Besinnung. Sie war insofern nicht allzu schwer, als ja manche Züge der eigenen Gotteslehre, die dauernde starke Einwirkung des biblischen, reformatorischen und dogmatischen Erbes beständigen Anreiz dazu boten und die wachsende Selbstkritik der modernen Bildung und Kultur seit dem Beginn des neuen Jahrhunderts den zur Betonung der Immanenz verlockenden Zauber der menschlich-weltlichen Faktoren an sich schon allmählich zerstörte. Das mußte sich allenthalben zeigen — wenn schon in der Religionsphilosophie (Troeltsch!), dann erst recht in der ganzen Breite der dogmatischen Verhandlungen (vgl. Herrmann und die übrigen echten Ritschlianer, Ihmels, Kähler, Schlatter, Schaeder usw.). Ein neues Ringen um das Verhältnis der immanenten und der transzendenten Züge des Glaubens hob an. Dabei handelte es sich nicht mehr in vorderster Linie um die Immanenz Gottes in der Allkausalität etwa der Natur, sondern um die in der Geschichte, ja in der Religion; zuletzt geht es um die ins tiefste greifenden Fragen: Ist Gott vom „Heil" oder das „Heil" von Gott her zu verstehen? Was heißt „Gott in der Geschichte", Ewigkeit in der Zeit? Welches ist die Funktion des Seelischen und die des Geistigen, besonders des Ethischen in der Religion? Welches ist der Sinn der Freiheit? Aber auch wo Heil und Geschichte in den Vordergrund treten, wird doch die Transzendenz Gottes scharf betont[1]).

1) Vgl. zur Frage der Transzendenz — außer der allgemeinen dogmatischen Literatur — z. B. Th. *Steinmann*, Die Grenzen der

c) Auf der Grundlage dieser Frage ist die dialektische Theologie als schärfste Zuspitzung der Gesamttendenz zu verstehen. Sie ist die radikale Reaktion gegenüber jedem Historismus, Psychologismus und Moralismus, gegenüber jeder und aller Betonung der Immanenz; sie geht durchaus von dem Gegensatz Gottes zur Welt aus. Welt und Mensch nichts, Gott alles, alles allein! Der Glaube ist ihr menschlich betrachtet nur der „Hohlraum", dem Gott einen Inhalt gibt, und der uns an sich kaum interessiert. Ein positives Verhältnis zwischen dem Hohlraum und seinem Inhalt besteht nicht. Wo der Glaube wirklich lebt, inhaltlich von Gott her lebt, da steht er außerhalb alles sonstigen Lebens, ohne Wechselwirkung mit ihm, ist in keiner Weise von da aus zu verstehen, entfaltet keine kausale Wirkung darin. Ja die menschlichen Funktionen werden hier besonders verdächtig, auf die der Immanenzgedanke sich am liebsten stützte: Wille und vor allem Gefühl. So ergibt sich eine neue intellektualistische Neigung, und entsprechend spielt man mit der Neubetonung des Fürwahrhaltens im Glauben[1]). Was über das gehorsame Fürwahrhalten der „Offenbarung" hinausgeht, erscheint als ein Versuch, sich Gott gegenüber auf Eigenes zu stützen, d. h. als Werkgerechtigkeit.

Darum gewinnt auch die Geschichte keine positive religiöse Bedeutung. Die Geschichte ist und bleibt — so klang es zuerst bei den Dialektikern — ein naturhaftes Geschehen, von Magen- und Fortpflanzungstrieben bewegt. Der Satz „Gott in der Geschichte" ist danach Frevel, wenn er etwas Besonderes, etwa die eigentliche Offenbarung, im Auge hat; meint er aber nur das allgemeine Schöpfertum Gottes, dann hat er wenig religiöse Bedeutung. Nur Eine Beziehung Gottes kommt primär gegenüber dem Menschen in Betracht, sein Anspruch und seine Forderung; und da der Mensch sie nie erfüllt, sein Gericht. Forderung und Gericht ergehen gleichmäßig über alles Menschliche; sie sind der dunkle Untergrund alles Menschenlebens, öffnen allerdings als solcher die Herzen für Gott. So wird der „Hohlraum" des Glaubens bis zu einem gewissen Grade verständlich. Aber was Gott dann positiv in den Hohlraum hinein gibt, wird durchaus nicht so wirklich und seelisch lebendig

---

Gotteswirklichkeit für uns, ZThK 1921, 29 ff.; W. Elert, Die Transzendenz Gottes, NkchZ 1923, 521 ff.

1) Für die intellektualistische Neigung ist am lehrreichsten E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1921, 2. 3 23.

wie das Gericht; es bleibt stets außerhalb der Empirie und darum der Psychologie wie der Geschichte und der Moral. Das ist der moderne Calvinismus: eine Absolutierung des alten calvinischen Satzes finitum non capax infiniti bis zum äußersten.

Freilich eine gewisse Änderung ist neuerdings hier eingetreten: man geht zu einem positiven Geschichtsbegriff über, indem man ihn mit Gott verbindet: Geschichte ist das wunderbare Hereintreten Gottes in die Menschheit. Der Begriff einer „Urgeschichte" stellt sich ein, die sich von Gott her in der sonstigen Geschichte vollzieht. Aber in demselben Maße zerreißt man die Verbindung dieser göttlichen Geschichte mit der gewöhnlichen, d. h. mit der Welt, und lähmt so wiederum die religiöse Funktion des Geschichtsbegriffs. Brücke zwischen Gott und den Menschen wird er auch jetzt noch nicht. Er kann es nicht werden, weil Gott und Mensch für die dialektische Theologie nicht nur religiös als Schöpfer und Geschöpf geschieden sind, sondern auch philosophisch (hier greift wiederum die neukantische Bedingtheit dieser Theologie ein) als Ewigkeit und Zeit. Die Philosophie kann die Ewigkeit nicht wie der Glaube als Herrschaft über die Zeit und darum innerhalb der Zeit, sondern nur als Zeitlosigkeit verstehen. Daran zerbricht jeder lebendige Begriff der Geschichte und jede Möglichkeit, die Geschichte als Träger der Offenbarung oder des Mittlertums zu denken. Eine Überwindung des negativen Geschichtsbegriffs wäre nur durch starke Betonung des „Geistes" möglich. Der Geist ist weder in demselben Sinne Schöpfung wie die Natur noch Menschenerzeugnis; er ist Gotteswirkung in besonderem Sinn und gibt der Geschichte ein besonderes Gepräge. Aber den Blick für diese Zusammenhänge verschließt sich die junge Theologie weithin durch unkritischen Haß gegen den „Idealismus" (s. III. 3); überall wittert sie Geschichtspantheismus oder doch Behauptung supranaturaler Größen und Kräfte im empirischen Geschichtsverlauf, d. h. Vergöttlichung des Menschen.

Für denjenigen, der nicht selbst mit Haut und Haaren der dialektischen Gruppe angehört, ist die Unmöglichkeit dieser Stellung klar. Sie wird in demselben Augenblicke klar, in dem man sich besinnt, wie oft hier die Lust an scharfgeschliffenen Gegensätzen, am Wortspiel (wie dem von der unmöglichen Möglichkeit u. a.) und an sehr menschlicher Dialektik über die Frage hinwegzutäuschen droht, wo denn das Geheimnis oder die Paradoxie des Glaubens, seine Besonderheit, die zugleich Schwäche für die bloße Vernunft und Stärke für den Glauben des Menschen bedeutet, in Wirklichkeit

liegt. Die schärfste Scheidung läuft nicht zwischen Ewigkeit und Zeit, sondern zwischen Gott und Sünde, also mitten durch das Menschenherz, das Christenherz hindurch. Von da aus ergibt sich für die nichtdialektische Theologie eine völlig andere theologische Einstellung. Schon bei der natürlichen Welt setzt sie ein. Ist diese Gottes Schöpfung, dann ist sie nicht nur geschieden von Gott, sondern lebt von ihm her und redet von ihm, wirkt Gottes Werk in und an uns; auch Vergänglichkeit und Tod sind nicht ohne weiteres, wie es für die dialektische Theologie notwendig wird, Geschiedenheit von Gott. Aber weiter: ist wirklich der sündige Mensch gerechtfertigt = vivificatus = mit Geist begabt, dann gehört er nicht mehr völlig zur Welt; sondern sofern Gott in ihm lebendig wird, steht er als „neue Schöpfung" in der Welt, webt er etwas von Gottes neuer Schöpfung in die empirische Welt hinein. Oder anders gesagt: Gott wirkt in der Welt nicht nur durch unbedingte, unerfüllte Forderung, sondern auch durch positive Begnadung des Menschen. Die Gnade waltet nicht jenseits der Geschichte, sondern mitten in ihr. Wie in der Geschichte die Sünde in die Welt einbricht, so auch die Gnade. Das weiß der Glaube aus seiner Christusbezogenheit heraus und erkennt es kraft der Verheißung; obwohl die Vernunft nichts davon sieht, hat die individuelle Geschichte des Christen, hat entsprechend die Geschichte der Christenheit (z. B. der „Kirche") einen zwiespältigen Charakter. Gott und Welt sind hier für den Glauben so innig verbunden, daß keine bloße Dialektik genügen kann, ihr Verhältnis zu kennzeichnen. Christusoffenbarung und Heiliger Geist überwinden bloße Dialektik. Oder denken wir an die altprotestantische Formulierung des Gegensatzes: das lutherische finitum capax infiniti — freilich handelt es sich um noch Tieferes als Endlichkeit und Unendlichkeit — gilt über die Wahrheit des finitum non capax infiniti hinaus. Gewiß ist der Gegensatz der beiden Formeln rational nicht auszugleichen; aber für den Glauben besteht hier letzte Einheit, und den Sieg hat in ihr die erste. Es bedeutet Verkürzung des Glaubens, nur mit dem zweiten Satze Ernst zu machen, den ersten aber durch metaphysisch-ontologische Anspannung des Gegensatzes von Gott und Welt zu entwurzeln. Es handelt sich wirklich um einen religiösen Gegensatz, den man sich freilich in der Diskussion oft dadurch verschleiert, daß man wechselseitig bloße Zeitbefangenheit behauptet: hier die des aufklärerisch-„idealistischen" Fortschrittsglaubens, dort die der Katastrophenstimmung. Tatsächlich sind die Zeitbefangenheiten nur die

konkreten Auslösungen innerster Verschiedenheit des Gott-bezogenseins [1]).

Indem wir diesen Gegensatz feststellen, decken wir den tiefsten Nerv in der dogmatischen Arbeit der Gegenwart auf. Er wird am deutlichsten offenbar, wenn wir den Dialektikern das in aller Unabgeschlossenheit ergreifende Ringen Troeltschs um ein positives Geschichtsverständnis [2]), oder die Geschichtsfreudigkeit Bornhausens [3]) gegenüberstellen, oder wenn wir sehen, wie P. Althaus — er freilich durch die moderne Einstellung gelähmt [4]) — und H. W. Schmidt [5]) sich bemühen von der lutherischen Überlieferung her der religiösen Bedeutung der Geschichte gerecht zu werden. Es wird die theologisch wichtigste Aufgabe, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, damit auch das von religiöser und historisch-psychologischer Betrachtung, aufs neue, und zwar vom Glauben aus, zu durchdenken. Der fruchtbarste Ansatzpunkt dafür dürfte noch immer der Gedanke des Geschichtlichen und Lebendigen sein, wie ihn W. Herrmann für das persönliche Leben des

---

1) Aus der zahlreichen antidialektischen Literatur seien genannt: M. Werner, Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und A. Schweitzer, 1924; K. Girgensohn, Gläubiger Radikalismus, 1924 (aus AllgEvLKz); W. Lüttge, Dialekt. Theologie, 1925; Neubauer, Die Theologie der „Krisis" und des „Wortes" ZThK 1926, 1 ff.; B. Dörries, Der ferne und der nahe Gott, 1927 (charakteristisch schon der Titel seiner früheren Schrift: Der Glaube an die Welt, 1919, sehr oft gedruckt); W. Bruhn, Vom Gott im Menschen, 1926, und Der gedachte und der lebendige Gott, Chr. Welt 1927, Nr. 6—8; A. Öpke, K. Barth und die Mystik, 1928; O. Ritschl über Barths Dogmatik, Theol. Lit. Zeitung 1928, Nr. 10; E. Schaeder, Theozentrische Theologie, II 2 1928, Einführung. Dazu die in den Anmerkungen S. 28 f. genannten Schriften und Aufsätze.

2) Troeltschs geschichtsphilosophische Untersuchungen sind trotz ihres Heraustretens aus dem Rahmen der Theologie doch indirekt auch theologisch bedeutsam. Vgl. außer den im 3. Bd. seiner Werke (Der Historismus und seine Probleme, 1922) gesammelten Schriften vor allem die posthume: Der Historismus und seine Überwindung, 1924.

3) Bornhausen, Der Erlöser, 1927; Die Offenbarung, 1928, hat den Untertitel: „Über die Verbindung von Gott und Mensch in der Zeit".

4) Althaus bestimmt den Geschichtsbegriff mit Vorliebe von der Tatsache des Todes aus. Vgl. Theologie und Geschichte, ZSystTh 1923, 741 ff.

5) H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927, betont den Gedanken einer voll in die Zeit eingehenden Ewigkeit.

Menschen und sein Korrelatverhältnis zur Gemeinschaft angebahnt hat[1]). Alle Gebiete der Dogmatik müssen in dieses Ringen hineingezogen werden; und es ist nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, daß dabei mancher bisher gepflegte Gedanke als Theologumenon entlarvt wird, dagegen auch mancher, der wegen seiner erstarrten Form als unfruchtbar zur Seite gestellt worden war, eine Art Neuentdeckung erlebt. Hier sei der Blick nur auf einige Punkte gelenkt, die heute im Mittelpunkt der Erörterung stehen.

3. Die wichtigsten Einzelfragen.

a) Am heftigsten warf die Erörterung sich zunächst nicht auf den letzten Kern der angedeuteten Probleme, d. h. auf den Gottesgedanken. Tatsächlich wirken Dynamik und Reichtum des Gottesglaubens sich in ihnen mannigfaltig, ja bis zur schärfsten Gegensätzlichkeit, aus. Und das Bewußtsein, daß die Gegensätze hier ihren letzten Grund haben, wetterleuchtet allenthalben; nicht nur bei den Dialektikern, bei Tillich und Otto, sondern auch in der kontinuierlichen dogmatischen Entwicklung, z. B. bei Kattenbusch (überhaupt den stark auf Luther zurückgreifenden Dogmatikern) und Koepp[2]). Aber scharf ins Auge gefaßt und nach allen Seiten durchdacht sind Reichtum und Gegensätzlichkeit des Gottesgedankens sowie der Kampf wider seine naive Vergegenständlichung noch nicht[3]).

Etwas stärker tritt die Christologie, die Frage nach dem Gottmenschlichen in Jesus hervor. Die Entscheidung, die hier fallen wird, dürfte den Ausschlag auch für die weitere Behandlung des

---

1) Vgl. zu diesem Verständnis Herrmanns auch de Boor, ZThK 1926, S. 48 ff. Damit lassen sich auch die Anregungen Tillichs verbinden (z. B. Kairos, 1926, S. 37). Ich selbst versuche in meiner Glaubenslehre mit diesem Gedanken Herrmanns mehr als üblich Ernst zu machen.

2) Auch Rades Betonung des Nächsten im Gottesgedanken (Glaubenslehre § 8) gehört hierher.

3) Eine bestimmte Seite des letzten Kerns liegt auch im Problem der Sünde, das ebenfalls noch nicht umfassend geklärt ist. Vergänglichkeit und Sünde spielen heute stark ineinander (auch in der dialektischen Theologie); anderseits lockt die Urfall-Spekulation u. a. Aus der Literatur: K. Heim, Das biblische Weltbild, 1920 (S. 23 ff.); Th. Häring, Der Gedanke des Urfalls, ZThK 1921, 311 ff.; P. Althaus, Zur Lehre von der Sünde, ZSystTh 1923, 2. H.; W. Mundle, Sünde und Schuld, ZThK 1920, 174 ff.; Th. Häring, Ist unsere Sündhaftigkeit unsere persönliche Schuld? ZThK 1922, 237 ff.; Wr. Künneth, Die Lehre von der Sünde, 1927; P. Tillich, Das Dämonische, 1926.

Immanenz- und Geschichtsproblems geben. Noch sind wir längst nicht so weit. Immerhin beginnt doch das Denken des Glaubens um die christologische Frage zu kreisen. So zuerst in dem Buch des württembergischen Pfarrers R. Paulus über das „Christusproblem der Gegenwart“[1]), dessen Untertitel die Wendung auch dieses Theologen wider den Historismus andeutet, und zwar ohne jeden Zusammenhang mit der dialektischen Theologie, eher durch religions- und geschichtsphilosophische Erwägungen, vor allem durch die Auseinandersetzung mit Troeltsch befruchtet. Sein Buch, dazu die wachsende Spannung zwischen historischer Jesusforschung und lebendigem Christusglauben, endlich die Auswirkung der dialektischen Entgeschichtlichung des Glaubens haben in den letzten Jahren zahlreiche neue Untersuchungen gezeitigt. Hier nur die wichtigsten Beispiele: F. Traub zeigt das Fortleben der gemein-Ritschlschen Gedanken[2]); Hirsch setzt, mit noch vollerem biblischen Klang, etwa die Linie Herrmanns fort[3]); Thieme vertritt von neuem die Stellvertreter-Christologie[4]); Bornhausens „Erlöser“ sieht unter Absage an alle „Christologie“ gerade im menschlichen Leben Jesu und seinem lebendig-geschichtlichen Fortwirken die Offenbarung Gottes; die mehr geschichtsphilosophische Art von R. Paulus, sowohl dem Historismus wie der Geschichtslosigkeit zu entgehen, nehmen in holländischen Schriften Roessingh und H. Windisch auf[5]); Bultmann reißt das bei ihm fast als zufällig erscheinende geschichtliche Leben und die uns beanspruchende

1) R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart. Untersuchung über das Verhältnis von Idee und Geschichte. 1922. Dazu: Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens. ZThK 1922, H. 3/4, sowie der kritische Überblick über die Ernte der folgenden Jahre: Zum Problem „Glaube und Geschichte“, ZThK 1926, 378 ff.

2) F. Traub, Glaube und Geschichte 1926. — Über dasselbe Hauptproblem hatte schon vor Paulus eine neue kritische Übersicht gegeben: J. W. Schmidt, Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung. ZThK 1920, 249 ff.; dazu W. Mundle, ZThK 1921, 192 ff. 247 ff. — Eigenartige Wendung bei Th. Steinmann, Die Anerkennung der Christustatsache. ZThK 1924, 195 ff., sowie K. Heim, ZThK 1920, 14 ff.

3) E. Hirsch, Jesus Christus der Herr. 1926. Dazu die Auseinandersetzung mit Bultmann, Zeitwende Sept. 1926 und ZsystTh 1927, 631 ff.

4) K. Thieme, Von der Gottheit Christi. 1911; ZThK 1908, 456 ff.; ZThK 1928, H. 2 (Auseinandersetzung mit Brunner).

5) Vgl. die Übersicht von R. Paulus ZThK 1926, 395 ff.

Botschaft Jesu scharf auseinander, bis zur Beziehungslosigkeit[1]); K. Barth und E. Brunner erneuern von ähnlichen Ausgangspunkten her in möglichst umfassendem Maße die orthodox-altreformierte Christologie, einschließlich des Extra Calvinisticum[2]). Trotz dieser bunten Mannigfaltigkeit aber steht die christologische Frage noch nicht im Mittelpunkt des Kampfes[3]). Man wendet sich zunächst allgemeineren grundlegenden Fragen zu oder solchen, die bisher in der protestantischen Theologie zurückgetreten waren.

b) So vor allem dem Gedanken der Offenbarung. Er war lange Zeit neben dem des Glaubens vernachlässigt worden. Aber schon die neue Religionsphilosophie legte den Ton darauf, daß allenthalben in der Religion der Offenbarungsgedanke bedeutsam wird[4]). Und je lebendiger man im Christentum die Gebundenheit des Glaubens an Gott empfand, desto stärker mußte die Offenbarung in alles Nachdenken über den Glauben hineingezogen werden. Gerade die Neubetonung des Numinosen und der Transzendenz lehrte schärfer auf die Offenbarung achten. Sie setzt ihrem Begriffe nach den Gegensatz von Gott und Welt voraus, nimmt ihn aber nicht als ein Letztes hin, sondern weiß ihn zu überwinden: Geheimnis und doch offenbar, offenbar und doch Geheimnis ist der lebendige Gott! Darum konnten die neueren Erörterungen über die Wahrheits- oder Glaubensgewißheit, wenn sie über bloße Apologetik hinausführen wollten, gar nicht anders als in der Offenbarung den letzten Haltpunkt enthüllen. In alledem ist ein relativ einheitlicher Fortschritt der systematischen Theologie zu verfolgen.

---

1) R. Bultmann, Jesus, 1926. Dazu die Kritik an Hirsch, ZZ 1927, 41 ff.

2) Die älteren christologischen Aussagen der Dialektiker siehe bei J. W. Schmidt-Japing, Die christol. Anschauungen der dialekt. Theologie, Apolog. Jahrbuch 1925, 92 ff. Für die neuere Zeit: K. Barth, Dogmatik I, 1927, und E. Brunner, Der Mittler, 1927. — Ein kleines Beispiel für Verschiedenheit und Art der Repristination: Die Jungfrauengeburt läßt Brunner dahinten; Barth übernimmt sie, aber sehr unorthodox als Ausschluß des kulturtragenden männlichen Anteils. —

3) Noch viel weniger hat die Erörterung bisher die durch die Dialektiker wieder stark betonten Fragen der Rechtfertigung und Versöhnung aufgenommen. Die letzte (vordialektische) größere Monographie ist abgesehen von Steffen (s. oben S. 27): H. Mandel, Christliche Versöhnungslehre, 1916.

4) Vgl. P. Tillich, Die Idee der Offenbarung, ZThK 1927, 403 ff.; K. Bornhausen s. oben; R. Hermann s. oben S. 10.

Freilich die nähere Erörterung über die Offenbarung führt beide Lager in die Gegensätze hinein. Mit innerer Notwendigkeit entstanden zwei verschiedene Richtungen des Denkens. Auf der einen Seite liegt der Gedanke der lebendigen Offenbarung. Wenn Glaube nicht sein kann ohne Offenbarung, dann ist diese so gegenwärtig in der Christusnähe und greift so bewegend in das persönliche Leben ein wie der Glaube selbst; der Begriff muß dann so weit von dem Bibelbuch gelöst und so elastisch gefaßt werden, daß er nicht nur die biblisch bezeugte geschichtlich-einmalige Begründung des Glaubens durch Christus Jesus, sondern auch die durch ihn vermittelte Gottesbegegnung jedes Glaubensträgers umfassen kann. Jede Erkenntnis die unser Glaube im Blick auf Jesus und durch Jesus auf Gott hindurch gewinnt, jeder Strahl der Wahrheit in dem die Forderung und die Gnade Gottes uns trifft ist Offenbarung. Auf diese Bahn führt ebenso wie Herrmann z. B. auch Schrenk wenn er die in Christus sich vollziehende Offenbarung zur „geschichtlichen Offenbarung" im einzelnen Christen werden läßt[1]). Es ist kein Zweifel, daß sie heute von den meisten Dogmatikern beschritten wird.

Diese verdächtigt scheint sie der neueren Bewegung, sofern diese auch hier allem die maßgebende Objektivität besitzt. Vor allem die dialektische Theologie scheint sie vertreten zu wollen. Wenn sie schon den Glauben von dem persönlichen Leben des Menschen möglichst fern hält, so tut sie es bei der Offenbarung erst recht[2]). Sie soll in einer Weise „objektiv" werden, daß sie dem persönlichen Leben und Erleben stets als Angriff gegenübersteht. Damit entgeht sie die Tendenz, sie wieder auf bestimmte zeitliche Momente der Vergangenheit und das eigentliche Zeugnis von ihr auf das Bibelbuch zu beschränken. Jenes „Gegenüber" hat dabei die Wirkung, daß die Heilige Schrift wesentlich als „Gesetz" als etwas Forderndes erscheint, kaum als Evangelium und als Kraft der Heiligung. Auch Luthers innere Freiheit gegenüber der Bibel, wie sie z. B. in der Behandlung der biblischen Bücher sich auswirkte, wird vom Buch als Norm des Selbstverständnisses gerade[3]). Das Verhältnis von Offenbarung und Bibel bleibt dabei in eigen-

1) Theologische Existenz I 49.

2) Vgl. z. B. Gogarten, Offenbarung und Zeit ZThK 1922; Vom Glauben und Offenbarung, 1923.

3) So in „Das Schriftprinzip der reformierten Kirche", 33 1923, 223.

tümlicher Schwebe. Die Bibel soll nach Barth als eine Art Abschattung, ja Wiederholung der Menschwerdung Gottes in Christo verstanden werden (ZZ 1925, 221), aber anderseits soll doch auch eine Verengung oder Erweiterung des Kanons möglich sein (S. 222); überdies wird — ein Ersatz für die lebendig gegenwärtige Offenbarung — eine Zeugenschaft zweiter Hand behauptet, von der wir „vielleicht mehr haben als von der Bibel". Wir sehen: Barth möchte einerseits am liebsten die Offenbarung auf Jesus und die „Zeugen erster Hand", die in der Bibel zu uns reden, oder auf das historische Datum des biblischen Zeugnisses (Dogmatik I, 39) lokalisieren[1]), sieht aber anderseits dadurch die Überweltlichkeit und Lebendigkeit Gottes gelähmt und schrickt daher vor den Konsequenzen zurück, die in einer Betonung des geschichtlichen Jesus oder des geschichtlichen Zeugnisses und in einer Verdinglichung der Offenbarung durch Fesselung an ein Buch bestehen würden. Ähnlich unklar bleibt die Behauptung Brunners, daß den Aposteln „eine besondere Offenbarung Gottes" geschenkt wurde (Der Mittler, S. 134 f.).

Da freilich die dialektische Theologie die letzte Objektivität stets echt protestantisch in dem lebendigen Tun und Reden Gottes, nicht in einer geschichtlich feststellbaren Größe sieht, so genügt sie dem hochgespannten Objektivitätsbedürfnis mancher Kreise noch nicht. Erik Peterson[2]), der den Stil der Dialektiker doch auch recht gut handhabt, sieht bei ihnen ein bloßes Spiel mit dem Objektiven, während er selbst die Objektivität, die Wirklichkeit Gottes ernst zu nehmen beansprucht; die eigentliche objektive Autorität liege nicht in der Heiligen Schrift, die nur inspirierte Bezeugung der Logos-Offenbarung sei, sondern in der Fortsetzung dieser Offenbarung selbst; sie aber sei vielmehr im Dogma und Sakrament gegeben: das Sakrament eine fortgesetzte Menschwerdung, das Dogma ein fortgesetztes Reden des Logos! Man fragt sich bei der Lektüre, ob der Verfasser wirklich Protestant ist. In den Erörterungen über Lebendigkeit und „Objektivität" der Offenbarung dürfte ein Gegen-

1) Es ist charakteristisch, daß die dialektischen Theologen die Betonung des geschichtlichen Buches weniger peinlich empfinden als die der geschichtlichen Person Jesu. Dabei scheinen sie oft M. Kähler zu folgen. Aber bei diesem führt wesentlich die Schwierigkeit der historischen Erkenntnis zu diesem Ergebnis, bei den Dialektikern mehr die Tatsache, daß wir das biblische Zeugnis leichter entgeschichtlichen, absolutieren können als die lebendige Person Jesu.

2) Was ist Theologie? 1925.

satz sich öffnen, der am ehesten eine neue schärfere Gruppierung der dogmatischen Richtungen verursacht.

So ringt man neu um eine Lehre von der Offenbarung, vom Kanon und der Heiligen Schrift, ohne daß bisher feste Umrißlinien zu erkennen wären. Dabei tritt vor allem der Begriff des Gotteswortes in den Vordergrund, der freilich sowohl die Lebendigkeit wie die Bibelverbundenheit der Offenbarung betonen kann. Eine wirkliche Klärung ist auch bei diesem heute bis zum Mißbrauch überbrauchten Begriffe noch nicht gelungen. Meist wird der persönliche und der dynamisch-geistige Charakter des Wortes, also der Kampf wider alle Vergegenständlichung Gottes in den Mittelpunkt gestellt; zuweilen klingt eine Art Sprachmystik oder doch enge Verbindung von Sprache und Offenbarung an[1]). Vielleicht daß die Vielheit der Ausdrücke, die uns zu Gebote stehen (Offenbarung, Inspiration, Logos, Wort Gottes), dazu hilft, den Offenbarungs- und damit Erkenntnisgehalt des lebendig-persönlichen Glaubens zur Geltung zu bringen, ohne daß die Offenbarung in dem geschichtlichen Jesus und ihre biblische Bezeugung ihre besondere Würde verlieren[2]).

c) Nächst dem Offenbarungsgedanken erhält der eng verwandte des Heiligen Geistes wohl den stärksten Ton. Freilich meist in anderen Kreisen. Daß die systematische Theologie ihm gegenüber ein schweres Schuldbewußtsein hatte, war längst offenkundig. Keine Gruppe der Theologie hatte ihn ernsthaft durchgearbeitet; der Blick auf die Schwärmer aller Zeiten schreckte von ihm ab, und

1) Vgl. W. Vollrath, Das Problem des Wortes, 1925; F. Gogarten, Das Wort und die Frage nach der Kirche, ZZ 1926, 279 ff.; Fezer, Das Wort Gottes und die Predigt, 1925; R. Winkler, NkhZ 1927, 588 ff., 639 ff.; F. Traub, ZThK 1927, 83 ff. Über die Sprache Bornhausen, Offenbarung, 1928. Brunner berief sich auf das sprachmystische Buch von Ebner, Das Wort und die geist. Realitäten, 1921.

2) Ein Begriff, in dem heute die verschiedenen Betrachtungsweisen des religiösen Erkennens scharf aufeinanderstoßen (Offenbarung — Glaube) ist der des Symbols. Daher ist auch er noch überaus unklar und umstritten. Vgl. die Häufigkeit und Unklarheit im Berneuchener Buch, 1926 (dazu W. Loew ZZ 1927, 478 ff.). Ansätze der Klärung schon bei E. Brunner, Das Symbolische in d. rel. Erkenntnis, 1914; neuerdings bei A. Allwohn, ThBl 1927, 3. und 12. H., bei G. Mensching, Kath. Kultprobleme, 1927, bei P. Tillich, Das rel. Symbol, Blätter für deutsche Phil. I 1928, 277 ff. — Ähnlich bei dem aus der Religionsgeschichte herüberdringenden Begriff des Mythus.

die Herstellung engster Beziehung des einzelnen Christen auf die geschichtliche Offenbarung in Christus schien ihn fast überflüssig zu machen. Aber die Aussagen der Bibel, die neuere Verlebendigung des Offenbarungsbegriffs, die Besinnung auf den überpsychologischen Gehalt des Glaubens, die Reaktion gegenüber den aus der Betonung der Geschichte[1]) nur allzu leicht erwachsenden „historischen" Belastungen des Glaubens, das alles enthielt innere Nötigung genug, endlich mit dem Gedanken vollen Ernst zu machen. Noch geschieht es zaghaft genug. Dabei ist auf zweierlei hinzuweisen.

Zunächst auf die wichtigen antihistorischen Ansätze in der Durchdenkung des Glaubens selbst. Am unmittelbarsten wendet sie Schaeder[2]) auf den Geistgedanken an; doch zeigt er mehr die vielseitige Bedeutung des Gedankens, als daß er ihn streng systematisch durchführte. Einen anderen Ansatz gibt Winkler[3]). Rade überschreibt — unabhängig von Schaeder — die ganze zweite Hälfte seiner Glaubenslehre (1927): Vom Geist. — Die für die dialektische Theologie bestehenden Schwierigkeiten deuten sich z. B. an bei K. Barth, Vom heiligen Geist, ZZ 1926, 275 ff. Und neuerdings lenkt die Erörterung des „Wortes" (s. oben S. 42) wie auch die Frage der pneumatischen Exegese oder Methode (s. oben S. 6) die Aufmerksamkeit nach derselben Richtung.

Der zweite Anstoß, der von der Vorliebe für die Mystik (s. oben S. 15 ff.) ausgeht, bringt vorläufig ebensowenig Klärung. Im Gegenteil. Statt das Verhältnis von Mystik und Heiligem Geist genau zu untersuchen, begnügt man sich in der Regel damit, daß beiderseits die Irrationalität und die Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung wichtig ist, und erklärt unter Berufung auf den Begriff des Heiligen Geistes das Christentum für irgendwie mystisch[4]). Das geschieht bald ganz im allgemeinen[5]), bald unter

---

1) Denn Geschichte wurde ja meist als Vergangenheit oder gar als historische Erforschung der Vergangenheit verstanden!

2) E. Schaeder, Das Geistproblem der Theologie, 1924; Die Geistfrage in der neueren Theologie, ZSystTh 1926, 424 ff.; Die Mystik des Glaubens, Monatschrift für Pastoraltheologie, 1926, 161 ff.

3) R. Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der syst. Theologie der Gegenwart, 1926.

4) Der wachsende Einfluß des russischen und morgenländischen Christentums (vgl. die Schriften N. v. Arseniews) verstärkt die Neigung zur Mystik.

5) R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, S. 107: „Wer Geist sagt, der sagt Mystik".

Prägung besonderer die Mystik christianisierender Begriffe wie Persönlichkeitsmystik (im Gegensatz zur Unendlichkeitsmystik; so vor allem Soederblom) oder Glaubens- und Rechtfertigungsmystik[1]). Man spürt nicht, daß man dabei entweder eine Verchristlichung der Mystik vollzieht, die diesen Begriff seiner charakteristischen Kennzeichen beraubt, oder den christlichen Glauben mit fremder Frömmigkeit infiziert. Daher begegnet uns anderseits ein Drängen auf scharfe Unterscheidung zwischen Glaube und Mystik[2]). Am radikalsten möchte die dialektische Theologie in ihrem Kampf um den echten neutestamentlich-reformatorischen Sinn des Christentums jede Mystik bekämpfen, denn diese erstrebt eine nicht an Christus geknüpfte Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung, die christlich betrachtet für den sündigen Menschen unmöglich ist, und vermenschlicht doch das Gottesverhältnis selbst, sofern sie es im „Seelengrund" verankert, meist auch durch bewußte Methodik zu entwickeln versucht. Freilich weckt anderseits gerade die dialektische Theologie durch ihre Geschichtsfeindschaft und ihre Anspannung des Gegensatzes von Gott und Welt den Verdacht der Mystik[3]). Gegenüber der an sich nichtchristlichen Mystik gilt es eben den Gedanken des Heiligen Geistes zur Geltung zu bringen; man könnte jene Formel Ottos in ihr Gegenteil verkehren: wer Mystik sagt, meint Heiligen Geist — wenn anders er ein Christ ist.

Hier kann die dialektische Theologie nach ihrer ganzen Struktur nicht helfen, weil sie kein Mittel hat, den Gedanken des Heiligen Geistes in seiner wirklichen Funktion theologisch herauszuarbeiten.

---

1) Solche Begriffe besonders bei Schaeder (s. oben „Geistproblem"), Althaus (Theol. d. Glaubens, ZystTh 1925), E. Weber (Glaube und Mystik, 1927), W. Lütgert (Das Wesen der Mystik, in Reich Gottes und Weltgeschichte, 1928, S. 111 ff.), aber auch R. Seeberg, Deißmann u. a.

2) Reinhaltung des Glaubens von Mystik fordern folgerecht die Schüler Ritschls, ferner F. Schumann, Chr. und mystischer Gottesgedanke, ZystTh 1926, 298 ff.; G. Heinzelmann, Glaube und Mystik, 1927; Bornhausen (s. oben S. 36), auch meine Glaubenslehre. — Vgl. auch E. Seeberg, Zur Frage der Mystik, 1921; F. Delekat, Rationalismus und Mystik, ZThK 1923, 266 ff.; G. Aulén, Glaube und Mystik, ZystTh 1925, 268 ff.; H. Rust, Wesen und Arten der Mystik, Z. f. Missionskunde u. Rel.-Wiss. 1925, 7. H. und Der gegenwärtige Streit um die Mystik, Philos. Monatshefte der Kantstudien, 2, 1926, S. 85 ff.; E. Peterson, Zur Theorie der Mystik, ZystTh 2, 1925, S. 146 ff.; K. Beth, Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens, 1927; R. Winkler, NkchZ 1927, 588 ff., 639 ff.

3) Vgl. die S. 29 genannte Schrift von Öpke.

Er stimmt weder zu der schroffen Transzendenz der Dialektiker noch zu dem Überwiegen von Gesetz und Forderung bei ihnen; er bedeutet irgendwie das Immanentwerden der Gnade für den Glauben, den zugleich richtenden und beseligenden Einbruch des göttlichen Lebens in die Menschengeschichte. Der Gegensatz zum Historismus richtet sich bei der Betonung des Heiligen Geistes nicht gegen das Eingehen Gottes in die Geschichte, sondern gegen die Beschränkung dieses Eingehens auf bestimmte Punkte der Vergangenheit; der Heilige Geist will das Einmalige zu steter Gegenwart erheben oder umgekehrt am Einmaligen für die jeweilige Gegenwart die unmittelbare lebendige Gottesbeziehung aufleuchten lassen. So wird gerade in diesem Punkte — im Zusammenhang mit der Christologie (s. oben S. 38 f.) — das Verhältnis des Glaubens zur Geschichte, überhaupt das Problem der Geschichte seine Klärung erstreben müssen. Aber was bis heute geleistet wurde, ist mehr Erkenntnis der bisherigen Versäumnisse als wirkliche Leistung; und die Schwierigkeit des Geistgedankens ist so gewaltig, daß die theologische Arbeit sich an ihm zunächst ihrer Grenzen, damit aber der Grenzen all ihres Denkens über Immanenz und Transzendenz Gottes bewußt werden muß.

d) Der dritte Punkt, dem die dogmatische Arbeit der Gegenwart gilt, ist die Eschatologie. Auch sie ist im 19. Jahrhundert, wenn man von den „bibliziistischen" Richtungen absieht, stark vernachlässigt worden. Da erwies zunächst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die religions- und kirchengeschichtliche Forschung von neuem die gar nicht wegzudenkende Bedeutung der Eschatologie für die biblische Religion, im besonderen für den urchristlichen Glauben[1]). Dem konnte auch die Dogmatik sich nicht entziehen. Vor allem E. Troeltsch[2]) und A. Schweitzer, auch M. Dibelius[3]) und R. Bultmann[4]) sind lebendige

1) Vgl. die Forschungen von Männern wie Johannes Weiß oder Baldensperger über das Selbstbewußtsein Jesu und über den Reichgottesbegriff, sowie die von Gunkel über den eschatologischen Gehalt der Religionsgeschichte. Für weitere Kreise knüpft sich der Einblick in die Bedeutung der Eschatologie an A. Schweitzers „Von Reimarus zu Wrede", 1906 (spätere Auflagen unter dem Titel: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung").

2) E. Troeltsch, Eschatologie, RGG[1] II. B.; dazu seine Glaubenslehre.

3) M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925.

4) R. Bultmann, Jesus [1926].

Beweise dafür, wie hier die geschichtliche Erkenntnis die religiösen Gedanken selbst befruchtet. Demgegenüber wirkte zwar die wachsende Erschütterung des alten Biblizismus durch den Sieg der historischen Kritik als Hemmung oder doch Verwicklung; auf der anderen Seite aber begünstigten mannigfache Ereignisse die neue eschatologische Einstellung: die allmähliche Zurückführung des Entwicklungsgedankens, der vielfach zum Ersatz für sie geworden war, vom weltanschaulichen auf den wissenschaftlichen Sinn; die kulturellen und sittlichen Katastrophen der Gegenwart, die jede Immanenz des Gottesreiches in der Kultur als unmöglich zu erweisen schienen und den Transzendenzcharakter des Glaubens neu betonten; überdies die wachsende Aufmerksamkeit auf die eschatologisch gerichteten Sekten. So mußte man sich mit dem Problem aufs neue beschäftigen; und zwar, da es sich angesichts der historischen Kritik durch einfache Rückkehr zur biblischen Eschatologie nicht lösen ließ, von Grund aus.

Es geschah am einfachsten da, wo man aus der Spannung heraus, in der unser Christentum zwischen Glauben und sündiger Empirie gehalten wird, die Bedeutung der Verheißung und damit der christlichen Hoffnung für den Glauben betonte. Die genauere Bestimmung dieser Hoffnung ist freilich nach wie vor nur durch Heranziehung der biblischen Aussagen möglich. Indem das Denken des Glaubens mit Hilfe religionsgeschichtlicher Kritik und religionspsychologischer Deutung ihren letzten Sinn herausarbeitet, darf es wagen, gewisse Strahlen in das Geheimnis der Zukunft zu werfen. Feinsinnige Beispiele sind etwa, wie in der älteren Literatur die Glaubenslehre Haerings, oder Schlatters und Kählers Dogmatik, so in der neuesten Seebergs Dogmatik, W. Koepps „Welt der Ewigkeit" (1921) und die Aufsätze von Heim oder Weber oder Traub[1]). Darin setzt am ehesten die bisherige kritisch-positive Überlieferung sich fort. Natürlich ist der Grad der Aufnahme biblischer Bilder dabei sehr verschieden (besonders groß etwa in Elerts Abriß); und es werden sehr verschiedene Hoffnungsgedanken durch biblische Bilder gestützt: mehr die für das Schicksal der Einzelnen[2]) oder mehr die für

1) Fch. Traub, Die christliche Lehre von den letzten Dingen, ZThK 1925, S. 29 ff., 91 ff.; K. Heim, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie, ZThK 1926, 403 ff.; H. E. Weber, NkhZ 1926, 299 ff.

2) Dabei ist vor allem auf den Kampf für den christlichen Sinn

Gemeinde, Menschheit und Welt; mehr der doppelte Ausgang der Geschichte in ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis, wie ihn z. B. Elert festhält, oder mehr die schließliche Rettung Aller für das Reich Gottes, wie sie von immer zahlreicheren Theologen, auch von Seeberg, vertreten wird. Aber so groß die Mannigfaltigkeit ist, methodisch herrscht hier meist insofern einheitlicher Geist, als alles unter dem Gesichtspunkt der christlichen Hoffnung und diese endgeschichtlich verstanden wird.

Neben den Gesichtspunkt der christlichen Hoffnung jedoch tritt in den heutigen Erörterungen ein anderer, der bisher nur leise mitgeklungen war, nunmehr aber geradezu eine neu-eschatologische Bewegung begründet. Die Eschatologie wendet sich nicht nur der Zukunft sondern zuerst und vor allem der *Gegenwart* zu; sie redet von der Transzendenz-Bezogenheit der aktuell gelebten Existenz, kommt daher in aller Verkündigung und allen Aussagen des Glaubens irgendwie zur Geltung, wird oft aus einer besonderen Lehre zu einer besonderen Einstellung.

Wie die Lehre vom Urstand Sinn behalten hat, auch als man sie nicht mehr als Beschreibung eines vorgeschichtlichen Zustands, sondern allein als beredte Darstellung dauernder Wesensverhältnisse verstand, so weisen die eschatologischen Vorstellungen auf *Wesenszüge* und Inhalte hin, die im lebendigen Glauben jederzeit mitgesetzt sind. Dabei kommt zweierlei in Betracht. Zunächst: es handelt sich im Glauben um eine Gewißheit, die nicht dem isolierten Augenblicke gilt, sondern den Augenblick, den Einzelmenschen, die einzelne Zeit in *weltumfassende dynamische Zusammenhänge* eingespannt weiß. Gerade im Zusammenhang mit den Vorstellungen von der Urzeit gewinnen die von der Endzeit den Sinn eines Rahmens, der die jeweilige Gegenwart aus ihrer empirisch-geschichtlichen „Zufälligkeit" heraushebt und mit der wesenhaften Geschichte verbindet. Eschatologie und Urstandslehre zusammen bringen den eminent geschichtlichen Charakter des christlichen Glaubens, daß nämlich Gott in ihm seine neue Schöpfung schafft und sein Reich gestaltet, unvergleichlich kraftvoll zum Ausdruck; sie geben dem Kosmos transzendent-

---

der Ewigkeitsgewißheit wider den philosophischen Einschlag des überlieferten Unsterblichkeitsglaubens hinzuweisen; er ist nicht neu, wird aber heute mit besonderer Kraft geführt, besonders von C. *Stange*, Die Unsterblichkeit der Seele, 1925; Christliche und philosophische Weltanschauung, 1923.

geschichtlichen Charakter, dem Zeitverlauf Gehalt der Ewigkeit. Sie zeigen, daß jeder konkrete Augenblick den Menschen zu einer Entscheidung in dem die ganze Geschichte durchwaltenden Kampfe zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Dämonischen zwingt. Sie retten den glaubenden Menschen aus quälender Vereinzelung und erfüllen seine Gottbezogenheit mit der Gliedschaft in dem stets kommenden Gottesreich.

Doch ist das nur die eine Seite der neu-eschatologischen Wendung. Stärker tritt die andere hervor: die Eschatologie begründet den transzendenten Wert des Augenblicks nicht nur, indem sie ihn in der Geschichte Gottes mit den Menschen verankert; sondern sie zeigt den ewigen Gehalt des Augenblickes selbst. Wollte man mit Worten spielen, so dürfte man sagen: das ἔσχατον der Eschatologie oder das „Letzte" in den letzten Dingen muß nicht zeitlich verstanden, es kann vom Zeitlichen ins Wesenhafte hinübergedeutet werden: jeder Augenblick trägt Ewigkeit in sich, ewige Entscheidung, und, wenn es ein Augenblick des Glaubens ist, ewige Seligkeit; jeder Augenblick ist — so wendet man hier gern das berühmte Wort L. v. Rankes an — „unmittelbar zu Gott". Die Ewigkeit steht nicht nur zeitlich vor uns, sie liegt über unserer Gegenwart, auf ihr lastend, aber auch sie erfüllend und tragend. Was Schleiermacher in der Sprache der Reden mit dem idealistisch-romantisch eingestellten Satze sagt: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion", das trägt eine eschatologische Wahrheit in sich: immer ist die letzte Stunde, immer ist der Richter und die Rettung vor der Tür. Jeder starke Glaube muß, solange er das „Letzte" nur mit zeitlicher Vorstellung fassen kann, die Entscheidung und die Wiederkehr Christi für nahe erklären. Damit werden die bunten Einzelheiten der biblischen Vorstellungswelt radikaler als bisher preisgegeben oder doch symbolisch gewendet, ja weithin ihres ganzen endzeitlichen Charakters beraubt; aber ihr tiefstes Wesen und ihr gewaltiger Ernst kommen hier erst recht zur Geltung.

Solcher Ausweitung des eschatologischen Interesses auf die Gegenwart des Glaubens wollte schon meine Glaubenslehre dienen, indem sie die Hauptzüge der Eschatologie (mit der Urstandslehre zusammen) der vorlaufenden grundsätzlichen Erörterung über das Christentum als die Heilsreligion einordnete. Voll und methodisch herausgearbeitet hat die neue eschatologische Wendung dann die

Monographie von Althaus[1]); sie stellt die gegenwartsbezogene „axiologische" Eschatologie voran; und wenn sie dieser auch eine „teleologische" folgen läßt, in der die Sehnsucht und Verheißung einer neuen Welt die Leitung gewinnt, so nimmt sie ihr doch den endgeschichtlichen Charakter und sucht sie damit in der Höhe reiner Zeitlosigkeit zu erhalten. Natürlich ist auch die Einstellung der Dialektiker durchaus eschatologisch[2]). Ihre absolute Entwertung des geschichtlichen Lebens gibt dem Glauben den Charakter des Harrens auf die neue, mit der alten nicht verbundene Schöpfung. Im einzelnen freilich bleibt ihre Eschatologie noch völlig unbestimmt. Sie scheint einen einzigen, zeitlosen Akt Gottes zu meinen, der nur für unser irdisches Auge zeitliche Vielheit — in Offenbarung, Auferstehung, Wiederkunft Christi u. a. — gewinnt. Anderseits spricht K. Barth von einem notwendigen „Quentchen Chiliasmus" und scheint damit gerade einem endgeschichtlichen Einzelzug irgendwie (als Ziel) neue Würde zu verleihen (Das Wort Gottes und die Theologie, S. 139 ff.). Ebenso mehrdeutig spricht E. Brunner. Er nennt z. B. einerseits die Hoffnung mit Glauben und Wort Gottes zusammen als das Wichtigste im Christentum, die Hoffnung im besonderen als „die realistische Seite" des Glaubens, gibt ihr also mit Recht einen volleren Inhalt, als sie bei Althaus zu haben scheint; aber anderseits versteht er die Eschatologie rein transzendent, als „das Jenseits aller Erfahrung" und damit wohl auch der zukünftigen Erfahrung, d. h. des biblischen Vollendungszustandes[3]). Er muß hier schwanken, weil die Durchführung der „realistischen" Hoffnung eine zukünftige Geschichte in Aussicht nehmen würde, die Gottes voll wäre, und damit dem finitum non capax infiniti widerstreiten würde. Hier liegt

1) P. Althaus, Die letzten Dinge, 1922, [3] 1926; Eschatologie, Ewiges Leben in RGG II[2], 1928.

2) K. Barth, Römerbrief, [3] 298: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun". — Tillich hat auch hier ein Doppelverhältnis zur dialektischen Theologie: er teilt ihre eschatologische Einstellung, nimmt aber das theonomisch verstandene Geschichtlich-Kulturelle in sie hinein; das Eschaton ist der transzendente Sinn des Geschehens, ist „Erfüllung und Entscheidung" des zeitlichen Geschehens von der Transzendenz her (Eschatologie und Geschichte, Chr. Welt 1927, Nr. 22). Von Tillich befruchtet sind Th. Siegfrieds Aufsätze „Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie", ZThK 1923, S. 353 ff.; Die Idee der Vollendung, ThBl 1927, Nr. 4.

3) E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 361.

eine von den inneren Schwierigkeiten der dialektischen Theologie zutage, die aus der Verbindung des Biblisch-Reformatorischen mit einer dualistischen Metaphysik erwachsen. Größere Klarheit wird erst dann erreicht werden können, wenn die Begriffe der Geschichte und der Zeit gründlicher als bisher auf ihre religiösen Möglichkeiten untersucht sind[1]). Gerade hier hängt die evangelische Gestaltung der Eschatologie an der rechten Verhältnisbestimmung von Glauben und Bewußtsein, Geist und Heiligem Geist, Transzendenz und Immanenz, Schöpfung und Heil, Sünde und Gnade — zuletzt an der Christologie.

Aber es sei genug der dogmatischen Punkte. Sie lassen sich leicht vermehren; denn auch Fragen wie die der Prädestination[2]) oder der Dreieinigkeit[3]) oder der Kirche[4]) werden neuerdings

1) H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927, bedeutet mit seiner Kritik an Barth und Althaus einen guten Anfang; doch macht er sich seine Antworten noch allzu leicht. — Vgl. auch den oben (S. 46) genannten Aufsatz von K. Heim; überdies schon Kant, Das Ende aller Dinge, 1794. — Auch die Arbeit der Philosophie am Geschichts- und Zeitbegriff dürfte in wachsendem Maße Bedeutung für die Theologie gewinnen; vgl. das heutige Ringen um eine neue Geschichtsphilosophie (unten S. 62 f.) und M. Heidegger, Sein und Zeit, I 1927.

2) Sie wird z. B. von K. Barth und seinen Freunden lebhaft vertreten (z. B. Das Wort Gottes u. d. Theol., S. 153).

3) Nicht nur die konservative Theologie pflegt die Trinitätslehre weiter (E. Schaeder, Zur Trinitätsfrage, ²1925), sondern auch Wobbermin, K. Barth, Gogarten, E. Brunner u. a. geben — in der Tendenz auf Überwindung des Historismus — ihrer Dogmatik in hohem Maße trinitarische Haltung. Freilich geht die scharfe Bestimmtheit des Dogmas dabei verloren; die trinitarischen Gedanken werden bald modernisiert (Wobbermin), bald subordinatianisch (Schaeder), bald in merkwürdigem Wechsel tritheistisch und patripassianisch (Dialektiker) gewendet. Daher die Kritik von K. Thieme: Zur Trinitätsfrage, ZThK 1927, 251 ff. 1928, 99 ff.

4) Die Kirche wird, freilich in sehr verschiedener Weise, überall neu betont: so z. B. von P. Althaus, Das Erlebnis der Kirche, ²1924; von den dialektischen Theologen (außer ihren Aufsatzsammlungen s. etwa K. Barth, Der Begriff der Kirche, ZZ 1927, 365 ff.; F. Gogarten, Das Wort und die Frage nach der Kirche, ZZ 1926, 279 ff; R. Karwehl, Zur Diskussion über die Kirchenfrage, ZZ 1927, 278 ff.); H. Stephan, Das Kirchenproblem im Lichte der Glaubenslehre, ZThK 1927, 376 ff.; Selwyn und Althaus, Das Reich Gottes und die Kirche, ThBl 1927, 137 ff. (vgl. Chrl. Welt 1927, 478 ff.); O. Piper, Vom Sinn der Kirche, Chrl. Welt 1927, Nr. 12; derselbe, Das Programm von Lausanne, Una Sancta 1927, 263 ff., Theologie u. reine Lehre, 1926; H. E. Weber, Die Kirche im Lichte der Eschatologie, NkhZ 1926, 299 ff.; Das Berneuchener Buch, 1926.

wieder stark erörtert. Aber es dürfte klar geworden sein, daß alle diese „Punkte" der Dogmatik heute in Wirklichkeit meist Fragezeichen oder temperamentvolle Ausrufungszeichen sind. Eben damit ist erwiesen, daß die heutige Theologie aus bewegtem Leben heraus redet; gerade im Mittelpunkt ihrer Arbeit denkt sie nicht aus dem Konstruktionswillen oder der Lust am Systematisieren heraus, sondern bringt das Ringen des Glaubens selbst zu lebendigem Ausdruck. Damit ist das Beste von ihr gesagt, was gesagt werden kann. Denn in der Tiefe betrachtet, *kann* es zum mindesten mehr bedeuten als jene Reife der geklärten Einheitlichkeit, an der es zweifellos heute in höchstem Maße fehlt.

III. Weltanschauungsfragen.

All die genannten Punkte schließen Inhalte ein, die über die Grenzen der Glaubenslehre oder Dogmatik im engeren Sinne hinausweisen. Sogar für das Verständnis des Heiligen Geistes und der Eschatologie ist es keineswegs unwichtig, wie wir abgesehen vom Glauben Welt, Geschichte, Geist, Natur uns vorstellen oder deuten. Damit zieht, so stark wir auch die Selbständigkeit des Glaubens anspannen, doch eine gewisse Abhängigkeit des konkreten Glaubens*gedankens* von den auf anderen Wegen gewonnenen Gedanken über das Wirkliche in die Glaubenslehre ein. Nicht nur im christlichen Dogma oder bei Schleiermacher oder in der „modernen Theologie", sondern auch in den mannigfachen Vertretern der gegenwärtigen „Kultur-Diastase" begegnet dieser an sich fremde Einschlag; er ist ein lebendiges Merkmal der Tatsache, daß unser Glaubensdenken, wenn es wahrhaftig sein will, sich in einer gegebenen Lage verwirklicht.

Erst recht aber liegt umgekehrt im Glauben eine Deutung der Welt beschlossen, die sich auswirken und alle sonstigen Gedanken über die Welt durchdringen soll. Schon daß der Glaube die Offenbarung Gottes in der Geschichte, als „allgemeine Offenbarung" sogar in der Natur, empfängt, ist bedeutsam. Vollends von Schöpfung und Erhaltung, von Vorsehung und Königsherrschaft Gottes, von Ewigkeit und Zeit, von Urstand, Sünde und Erlösung, von Liebe und Hoffnung können wir als Christen nicht sprechen, ohne daß die Welt in einer ganz bestimmten Beleuchtung, in einem ganz bestimmten Licht und einer ganz bestimmten Finsternis, erscheint.

So entsteht eine eigentümliche Wechselwirkung der christlich-religiösen und der naiven, ästhetischen, wissenschaftlichen, philosophischen Gedanken über die Welt, die näherer Betrachtung bedarf. Diese Betrachtung verläuft naturgemäß in zwei verschiedenen, obschon stets unter sich verbundenen Richtungen: es handelt sich einerseits um die Weltanschauung, anderseits um das Handeln in der Welt (Lebensanschauung). Darum ist die Arbeit der systematischen Theologie hier noch insofern zu verfolgen, als sie zur Weltanschauungslehre und zur Ethik wird. Die Wichtigkeit der Sache fordert, daß wir diese Gebiete nicht nur gelegentlich beachten, sondern ausdrücklich verfolgen, obwohl schon der erste Blick zeigt, daß die heutige systematische Theologie auf ihnen noch bei weitem nicht so rege arbeitet wie auf dem dogmatischen und religionsphilosophischen. Sie ist wiederum so eifrig mit der neuen Durchgrabung ihres Grundes beschäftigt, daß der auf diesem Grunde zu errichtende Bau der notwendigen Fülle von Mitarbeitern entbehrt. Allgemeine Gedanken werden, in Vorträgen und Aufsätzen, unablässig ausgeschüttet, aber die strenge, zusammenhängende Erfassung der Aufgabe nach allen Seiten hin fehlt. Das sei von Anfang an betont. Es bezeichnet unsere Stärke und unsere Schwäche — auch im Verhältnis zum Katholizismus, der des neuen Grundgrabens nie bedarf und daher seine Kräfte für den Aufbau mobil hat.

Die Weltanschauungslehre, der wir uns zunächst zuwenden, leidet in hohem Maße unter diesem Mißstand. Unter den neuen Darstellungen der Glaubenslehre ist allein die meinige dazu übergegangen, sie als besondere Aufgabe von eigentümlicher Art ins Auge zu fassen. Immerhin fordert auch Jhmels[1]) eine entsprechende Disziplin innerhalb der systematischen Theologie; sie soll „eine christliche Weltanschauung herausarbeiten, die es dem Christen möglich macht, ganz ein Mensch des Glaubens zu sein und doch an dem gesamten geistigen Leben der Gegenwart gerade als dieser Glaubende teilzuhaben". Ich möchte noch weiter gehen und nicht nur eine Pflicht der systematischen Theologie gegenüber dem Glauben, also der Kirche, behaupten, sondern auch eine Pflicht gegenüber dem Ringen unserer Zeit um eine Weltanschauung. Wenn der christliche Glaube ihr nicht hilft, woher soll ihr dann die Kraft kommen, die tiefen Rätsel zu deuten, die Welt und Schick-

1) L. Jhmels, Die Grundfragen der dogmatischen Prinzipienlehre, ZsystTh II, 1925, 705 ff.

fal beständig in wahrhaft erschreckender Fülle vor uns aufwerfen? Die gehorsame Erfüllung dieser gottgegebenen Pflicht gehört zu den Bedingungen, unter denen allein unser Christentum vor dem selbstgewählten Herabsinken zur Winkelsache bewahrt werden kann.

1. Natürlich hat schon die frühere Theologie sich um eine christliche Weltanschauung bemüht. Aber sie tat es so, daß der eigentliche Sinn dieser Bemühung schwer zutage treten konnte. Sie tat es nämlich in der „Apologetik", die der Dogmatik als eine Art Begründung vorausgeschickt wurde. Ehe man die innersten Gedanken des Glaubens selbst darstellte, wollte man eine dem Glauben konforme Weltanschauung entwickeln, die alle vorlaufenden Zweifel überwand, ja dem Glauben die positive Anknüpfung an Wissenschaft und Zeitbildung gab. Freilich was man dabei herausarbeitete (auch in so trefflichen Werken wie beispielsweise der Dogmatik von Haering), das war ein merkwürdiges Zwischending von religionsphilosophischen und apologetischen Erwägungen; es wollte rein wissenschaftlich sein, aber doch auch den christlichen Glauben positiv unterbauen — ein in sich unmögliches Unterfangen. Schon Männer wie F. Frank und A. Ritschl haben es bekämpft, aber erst die heutige Theologie beginnt wirklich die Freude daran zu verlieren. Um von solchen zu schweigen, die mit grundsätzlicher Klarheit auf jede Unterbauung verzichten und die Glaubenslehre mit dem vollen Klang des Glaubens beginnen: auch Vertreter der Unterbauung selbst, so R. Seeberg und Girgensohn, ändern das Verfahren ein wenig. Sie schicken zwar eine Grundlegung voraus. Aber sie geben darin keine allgemeinen weltanschaulichen Erörterungen, sondern beschränken sich auf den Charakter des Christentums als Religion, auf das Verhältnis des Christentums zu den übrigen Religionen[1]) und die besondere Art des religiösen Erkennens. Damit greifen sie ja ebenfalls in das Gebiet der Weltanschauung über und nehmen manches voraus, was doch erst in der Glaubenslehre selbst begründet werden kann. Aber es handelt sich dabei wenigstens um die der Glaubenslehre nächstliegenden Gebiete; und die Beschränkung auf sie zeigt, daß man die Bedenklichkeit einer vorausgeschickten apologetischen Weltanschauungslehre spürt. Nur ist der Bann, der

1) Schon Soederblom hatte für den allgemeinen Unterbau der systematischen Theologie die Religionsgeschichte als Ersatz der natürlichen Theologie betont; vgl. „Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte", 1913.

von der Überlieferung ausgeht, zu stark, um ganz damit zu brechen[1]). Und doch muß er endgültig gebrochen werden. Sonst erscheint, wie locker man auch die „Anknüpfung" fasse, die Weltanschauung als das sichere Gebiet, auf das die Glaubenslehre ihre Gewißheit gründen muß, statt daß die Glaubenslehre sich mit entschlossener Kühnheit auf den Glauben selbst und damit auf die Offenbarung stellt. Die vorausgenommene Weltanschauung aber trägt keinerlei Gewähr ihrer Christlichkeit in sich; sie ist im Gegenteil die Einfallspforte, durch die wiederum fremde Züge in die Glaubenslehre selbst eindringen. Darum gilt es endlich Ernst damit zu machen, daß die christliche Weltanschauung nicht Grundlage, sondern Anwendung der Glaubenslehre ist.

So tritt der Inhalt der alten „Apologetik" nach drei Seiten auseinander. Sofern es sich darin wirklich um die Begründung der Glaubensgewißheit handelt, empfängt die Lehre vom Glauben selbst daraus eine wichtige Aufgabe[2]); sofern es sich um die Anleitung zur Widerlegung der Gegner handelt, bleibt die Apologetik bestehen, aber als Glied der praktischen Theologie[3]);

---

1) Darum gibt z. B. auch Lemme, der die Notwendigkeit einer besonderen christlichen Weltanschauungslehre erkennt, sie in der Form einer „Apologetik" (1922), d. h. er macht sie unfruchtbar. Auch Pfennigsdorf trennt in seinem „Problem des theologischen Denkens" (1925) wie in seiner Zeitschrift „Geisteskampf der Gegenwart" die apologetische und die Weltanschauungsaufgabe nicht; und das von Hunzinger begründete, jetzt von C. Stange geleitete „Apologetische Seminar" (in Helmstedt) treibt unter diesem Titel in hohem Maße Weltanschauungsarbeit. Vollends die „Apologetische Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit" in Spandau (Johannesstift) trägt bei aller Verdienstlichkeit ihrer Leistung doch eine schlimme Unklarheit in ihrem Namen. Dem entsprechen die daselbst von Dr. C. Schweitzer und Dr. H. D. Werdland herausgegebenen Hefte „Wort und Tat" und „Literaturbriefe" in ihrer Verbindung wissenschaftlich vorwärtsführender und praktisch-apologetischer Problematik. Dieses Verfahren mag dem zugleich theoretisch und praktisch interessierten Theologen jederzeit nahe liegen; aber aus der systematischen Theologie selbst müßte es verschwinden.

2) Hier wirkt L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, [3] 1914, weiter; ebenso die Schriften von W. Herrmann. Dagegen hat K. Heim, Glaubensgewißheit, 1916, [3] 23, mehr Bedeutung für die eigentliche Apologetik und für die Weltanschauung (vgl. W. Ruttenbeck, Die apologetisch-theol. Methode K. Heims, 1925).

3) Beispiele: K. Wielandt, Praktische Apologetik, 1922, E. Foerster, Die christliche Religion im Urteil ihrer Gegner, 1916;

endlich sofern das Denken über die Welt dabei geklärt und geleitet werden soll, entwickelt sich die Weltanschauungslehre als Sonderdisziplin der Systematik[1]).

Freilich wo man die Kritik an der überlieferten vorgeschuhten Weltanschauungslehre teilt, da zieht man oft eine ganz andere Folgerung: man verzichtet grundsätzlich auf die Erörterung der Weltanschauungsfragen. Scheint doch dieser Verzicht schon durch eine wichtige Errungenschaft des älteren Theologengeschlechts nahe gelegt: durch den Einblick in die Verschiedenheit des religiösen und des wissenschaftlichen Erkennens. Man hat wirklich gelernt, daß Glaube und Weltbild verschiedenen Gesetzen gehorchen und von völlig verschiedenem Geist getragen sind. Muß dann nicht jede Verbindung von Glaubenssätzen und wissenschaftlich-philosophischen Sätzen, wie sie in der Weltanschauung Platz greift, ein Unding, d. h. etwas in sich Unwahres und Unfruchtbares sein?

Daraus zog z. B. W. Herrmann den Schluß, daß es Schicksal des Christen sei, zugleich der nachweisbaren, d. h. wissenschaftlich kontrollierbaren Welt und der erlebbaren Welt des Glaubens anzugehören, und daß in dem steten Wechsel der beiden gegensätzlichen Einstellungen gerade der Adel unserer Lage, die Hauptkraft unseres Lebens liege. Gemeint war natürlich, daß die letzte Wirklichkeit nur in der erlebbaren Welt zu uns spreche. Der Dualismus war nur vorläufig, er war von vornherein monotheistisch überwölbt und damit seiner Gefahr entkleidet. Dann besteht allerdings in Wirklichkeit eine geheime Beziehung auch der nachweisbaren Welt zum Glauben, der die Theorie Herrmanns nicht gerecht wird. Nimmt man aber den Dualismus ernst, dann liegt die Gefahr nur allzu nahe, daß der Glaube durch Absperrung von einem großen Reiche des Wirklichen Schaden leidet und Gott als dem Herrn des Wirklichen den Gehorsam versagt. Wer wollte leugnen, daß diese Gefahr im evangelischen Glauben oft genug übermächtig geworden ist und den Monotheismus des Glaubens gelähmt hat?

E. Pfennigsdorf, Kampf um den Glauben, 1919; W. Hunzinger, Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart, [3]1919; C. Fabricius, Der Atheismus der Gegenwart, 1922; J. Schoell, Apologetik IV, RGG[2] I, 1927; W. Lüttge, Das Christentum in unserer Kultur, 1925; H. Schreiner, Geist und Gestalt, 1926. Vgl. die S. 54 genannten Zeitschriften und Einrichtungen, im besonderen die Veröffentlichungen des „Apologetischen Seminars".

1) H. Stephan, Apologetik III, RGG[2] I, 1927.

Die systematische Theologie hat auch heute allen Grund, sie scharf ins Auge zu fassen. Denn die Konzentration auf die grundlegenden Fragen des Glaubens, die den meisten gegenwärtigen Bestrebungen der Theologie mit Herrmann gemeinsam ist, wird heute durch die weitaus radikalere Aufreißung des Gegensatzes von Gott und Welt in einer Richtung entwickelt, die der weltanschaulichen Arbeit noch viel ungünstiger ist. Zumal die dialektischen Theologen geißeln schon den Begriff der christlichen Weltanschauung, weil sie ihn an der alten „Apologetik" oder an einem vereinseitigten „Idealismus" orientieren, als Widerspruch zur „theologischen" Betrachtung, als eine Unmöglichkeit in sich selbst[1]).

Trotz dieser Verwicklungen der Problematik aber schreitet die positive Arbeit wenigstens im kleinen vorwärts. Die nächste Aufgabe ist die Vorbereitung eines allseitigen und bewußten Ringens um die christliche Weltanschauung durch eine sachentsprechende Terminologie. Sie besteht vor allem in der Klärung des Verhältnisses von Weltbild und Weltanschauung. Das Weltbild ist Gegenstand und Ergebnis der Wissenschaft. Sie sagt uns, was ist, und — soweit möglich — wie es geworden ist; sie versucht, die unendliche Fülle der Einzelergebnisse zu Gesamtbildern der verschiedenen Gebiete, zu einem umfassenden Bilde des Weltalls zu verbinden. Freilich was sie dabei herausarbeitet, ist im tiefsten unbefriedigend, ja unfruchtbar: ein Strom des Werdens, der aus dunkler Unendlichkeit kommt und in dunkle Unendlichkeit fließt, in sich selbst unendlich und von Kräften getrieben, deren Erkenntnis ins Unendliche führt, ohne jemals den Schlüssel des Verständnisses zu finden. Was sich licht heraushebt, das sind nur die Punkte und Linien, die unser von bruchstückhafter Wahrnehmung geleitetes Denken fixiert: ein Netz von Begriffen und Formeln ohne Abschluß, ohne wirkliche Einheit, ohne inhaltlichen Sinn; ein Netz, dessen Bedeutung in jedem Augenblick durch den Gedanken an das Verhältnis zum Wirklichen oder an das des formenden Wahrnehmens und Denkens zum Stoff in Frage gestellt werden kann. So ist das Weltbild etwas durchaus Vorläufiges, das über sich selbst hinausweist.

Es ist der Theologie heute trotzdem völlig klar, daß die Arbeit an diesem Weltbild ihre eigenen Wege gehen muß, und daß auch

---

1) Gogarten bekämpft im besonderen jede Geschichtsphilosophie als „Pest". Vgl. z. B. „Ich glaube an den dreieinigen Gott".

ihre Fehler nicht durch Einsprüche eines vermeintlichen oder wirklichen Glaubensinteresses, sondern immer nur durch Selbstkorrektur, durch Verfeinerung ihrer Methoden und verstärkte Anstrengung überwunden werden können. Doch gilt es zu beachten, daß diese Selbständigkeit an dem Ringen um das Naturbild abgeleitet zu werden pflegt und in voller Strenge nur ihm zukommt. Die Arbeit am Geschichtsbild steht unter besonderen Bedingungen, die über die einfache Unterscheidung der Gebiete unmittelbar und zwingend hinausführen (s. unten S. 62).

Freilich als Weltanschauung kann der Glaube dieses Weltbild nimmermehr anerkennen. Er sieht in ihm ein Stück der Wirklichkeit, die es recht zu „schauen" gilt; und dies rechte Schauen wiederum findet er nicht in einer ästhetischen Vervollständigung, Harmonisierung, Beseelung, die Welt und Weltbild als „Schau-Spiel" vor dem uninteressierten „Zuschauer" abrollen läßt, sondern mit kühner Paradoxie im Glauben selbst. So lange wir auf Erden wandeln, haben wir statt des eigentlichen Schauens der Wirklichkeit nur das im Spiegel des Empirisch-Wirklichen; wo aber der Glaube wahrhaft im Wirklichen den weltmächtigen Gott erkennt, d. h. alles Wirkliche unter Gott stellt, da bedeutet er selbst — im Vergleich mit dem Sehen des leiblichen Auges und dem Denken des Verstandes – eine Art Schauen. Damit wird der Sinn der „christlichen Weltanschauung" klar: sie ist Funktion des lebendigen Glaubens, ist nicht ein unbeteiligtes Zuschauen, sondern ein Hören auf das, was Gott in der Welt uns sagen will; ein Harren auf das, was Gott in der Welt tut; eine Bereitschaft zum Gehorsam für die Aufgaben, die Gott in dieser Welt und mit Hilfe des wissenschaftlichen Weltbilds uns stellt; sie ist Hilfe zur Erfassung der konkreten Situation, in der allein unser Glaube lebendig bleiben kann, darum auch für das Handeln des Christen von unersetzlicher Bedeutung. Allerdings verwirklicht sie sich immer nur im Akt des Glaubens, nie in einem ruhenden System[1]).

2. Die Besinnung auf die weltanschauliche Aufgabe der systematischen Theologie kommt freilich so spät und so langsam, daß sie das Feld bereits in hohem Maße besetzt findet. Zunächst natürlich von der Philosophie. Indem diese sich von der Beschränkung auf Erkenntnistheorie, Psychologie und Untersuchung ihrer Geschichte befreite, weithin sogar zu neuer Metaphysik über-

1) Vgl. meine Glaubenslehre, ²§§ 27—36.

ging, stellte sie sich unwillkürlich auch die Aufgabe des weltanschaulichen Ringens. Damit ergibt sich für die evangelische Theologie eine schwierige Lage. Da die Philosophie die Schwierigkeit ihrer Aufgabe heute in ganz anderer Tiefe erkennt als im vergangenen Jahrhundert, so sieht sie auch bewußter als früher die Bedeutung der Religion für ihre Arbeit. Ja sie zieht die Religion mannigfach in ihr Ringen herein. Das bedeutet zunächst eine Hilfe für uns. Das Eis ist gebrochen; der systematische Theologe findet heute weit mehr Möglichkeit als in der vergangenen Generation, sich für seine weltanschauliche Aufgabe auch philosophisch zu schulen. Auf der andern Seite liegt in der gewaltigen Arbeit der heutigen Philosophie eine unendliche Erschwerung. Es ist oft eine sehr unchristliche, meist eine mystische Art Religion, mit der die Philosophie sich verbindet; gerade der evangelischen Theologie macht sie es trotz starker Beachtung von Theologen wie Troeltsch, Otto, Wobbermin, Tillich meist am schwersten, mit ihr zusammen zu arbeiten. Aber auch wo sie stärker auf den evangelischen Glauben Rücksicht nimmt, sind doch ihre Methoden und Maßstäbe, ihre Gesichtspunkte und Begriffe so fremdartig, daß die Theologie vor die schwierigsten Aufgaben gestellt wird. Wir werden allen Ernst daran wenden müssen, daß die jungen Theologen eine bessere philosophische Schulung als wir älteren gewinnen; sie müssen in ganz anderem Maße wirkliche Systematiker werden, mehr Freude und Fähigkeit zu abstrakter begrifflicher Arbeit erwerben — auf die Gefahr hin, daß sie in einen formalistischen Leerlauf der Gedanken geraten. Tatsächlich ist dieser Prozeß im Werke, obwohl er sich schwer an einzelnen Erzeugnissen der Theologie aufweisen läßt.

Ferner ist das Feld der Weltanschauung besetzt vom Katholizismus und Okkultismus. Für die Zukunft am gefährlichsten ist gerade hier der Wettbewerb des Katholizismus. Hatte dieser sich während der vergangenen Menschenalter in kultureller Beziehung stark zurückgehalten, so sonnt er sich heute im Bewußtsein des weltumspannenden Universalismus. Wie er stolz darauf ist, den Erwerb des antiken Heidentums in seinen Kultus und in seine Theologie aufgenommen zu haben, so möchte er alle gesunde Gegenwartskultur mit seinem festen System verbinden. Er ist heute so welt- und kulturfreudig wie einst im Zeitalter der Gegenreformation, des Barock. Darum wirbt er mit propagandistischem Eifer um die moderne Kultur — desto eifriger, je mehr der Pro-

testantismus den Gegensatz seines evangelischen Glaubens zu aller Kultur in den Vordergrund stellt. Nach der ästhetischen Seite ist sein Werben offenkundig genug. Aber ebenso bedeutsam ist es nach der Seite der Wissenschaft und Philosophie. Dabei fällt heute weniger die Tatsache ins Gewicht, daß er durch seine naturwissenschaftlich arbeitenden Vertreter (besonders Ordensglieder) den fachwissenschaftlichen Unterbau beeinflußt, als vielmehr die andere, daß er für das scholastische Gerüst seiner Theologie die Gunst der Stunde genießt. Denn die moderne Philosophie, vor allem die Phänomenologie, knüpft überall aufs neue an die Fäden der Scholastik oder doch des Aristoteles an[1]). Sie kommt dabei dem Katholizismus in einer Weise entgegen, die noch vor einem Menschenalter niemand für möglich gehalten hätte. Auf den internationalen Philosophen-Kongressen hat dieser bisher weder Lust noch Möglichkeit gehabt, sich darzustellen; jetzt aber, auf dem in Neapel 1924, zog er mit aller Feierlichkeit ein; Thomas wurde durch einen italienischen Franziskaner genau so ernst aufgeboten wie Kant durch einen deutschen Philosophen. Dabei sucht der Katholizismus, vor allem in Italien und Deutschland, durch eine neuscholastische Wendung dem Bedürfnis der Gegenwart Rechnung zu tragen, während Schelers mehr augustinische, überdies durch seine neuere Entwicklung diskreditierte Art, nachdem sie wertvolle propagandistische Dienste geleistet hat, von der kirchlichen Weltanschauungsarbeit abgelehnt wird. Der Katholizismus hat den Vorteil einer zielsicheren scholastisch-philosophischen Ausbildung seiner Theologen, für den wir Protestanten kein Gegengewicht besitzen. Uns ist die Tatsache, daß die allgemeine Entwicklung der Philosophie während der letzten Jahrhunderte mehr protestantischen als katholischen Geist in sich trug, zum Faulbett geworden. Und so stehen wir heute ernstlich vor der Frage: wird die zukünftige Weltanschauung heidnische, katholische oder evangelische Züge tragen? Der Katholizismus hat heute, soweit christlicher Einfluß in Frage kommt, einen Vorsprung, den es uns schwer wird zu überholen.

Neben dem katholischen Wettbewerb macht sich auf dem von uns leer gelassenen Feld vor allem ein anderer breit: der okkul-

1) Entsprechend im Protestantismus einerseits dialektische Theologen (K. Barths Dogmatik) an die Theologie, andrerseits neumetaphysische Bestrebungen an die Ontologie der Scholastik.

tistische (im weiteren Sinne des Wortes), in erster Linie der anthroposophische. Er fesselt weithin solche Gebildete und Halbgebildete, die, des Materialismus müde, eine geistigere Weltanschauung ersehnen. Hier stoßen wir auf die Sehnsucht nach einer Art Geistigkeit, die uns durch den deutschen Idealismus hindurchgegangenen Theologen ungewohnt ist. Die durch den Realismus oder Materialismus des 19. Jahrhunderts erzogenen Menschen wollen keinen Gegensatz zur Natur, sondern eine Einheit, die bei aller Geistigkeit doch der Natur gerecht wird, das neuerwachte kosmische Gefühl befriedigt, den Menschen gerade auch in seinem Zusammenhang von Leib und Seele als Mikrokosmus verständlich macht. So suchen sie mit brennendem Eifer Tatsachen auf, die eine solche Einheit anzudeuten scheinen, verbinden sie mit der theosophisch-gnostischen Überlieferung, die vom Orient her durch die Jahrtausende geht, und glauben so eine Weltanschauung geben zu können, in der die Menschheit wirklich ihre Ruhe findet. Es ist die weltanschauliche Leistung, die dem Okkultismus zahlreiche wertvolle Menschen zugeführt hat und weiter zuführt, auch Theologen, deren Verlust für die evangelische Kirche schmerzlich genug ist. Demgegenüber genügt es nicht, daß wir nachträglich beginnen, auch als Theologen die Welt der „okkulten" Erscheinungen zu beachten, und zwar über die apologetische Linie hinaus[1]) mit positivem Interesse; wir müssen vielmehr durch eine christliche Weltanschauung helfen, daß all jene Fragen im Lichte des evangelischen Gottesglaubens, wenn nicht ihre Lösung so doch eine tiefere Deutung empfangen. So wird auch von da aus gesehen eine stärkere weltanschauliche Arbeit zur Pflicht der Theologie[2]).

3. Bisher hat die systematische Theologie wenigstens einige wertvolle Anfänge geschaffen. Unter den dogmatischen

1) Beispiele für diese: W. Bruhn, Theosophie und Anthroposophie, 1921; K. Leese, Moderne Theosophie, ²1921, sowie Anthroposophie und Religion unter besonderer Berücksichtigung des evangelischen Glaubensbegriffs 1926; K. Lehmann-Issel, Anthroposophie oder religiöse Erneuerung, 1922; H. Frick, Anthroposophische Schau und religiöser Glaube, 1923; J. W. Schmidt-Japing, Recht und Unrecht der Anthroposophie, 1922; A. Stolzenburg, Anthroposophie und Christentum, 1925 (auch RGG ²I 368 ff.); H. W. Schomerus, Die Anthroposophie Steiners und Indien, 1922.

2) Eine weiter ausschauende Betrachtung müßte auch zeigen, daß heute der Kommunismus gerade durch seinen Anspruch auf Weltanschauungsgehalt der gefährlichste Konkurrent des christlichen Glaubens wird.

Lehrbüchern gehen (abgesehen vom 3. Teil meiner eigenen Glaubenslehre) die von Schlatter, Seeberg und Lüdemann am stärksten auf den weltanschaulichen Stoff ein. Und J. Kaftan hat nicht nur von jeher eine christliche Natur- und Geschichtsphilosophie gefordert, sondern in seiner „Philosophie des Protestantismus" (1917) auch selbst die Hand angelegt, ohne freilich die brennenden Fragen gerade der Gegenwart einer Lösung näher zu bringen.

Für das christliche Verständnis der Natur kommen noch immer die älteren Bücher von Otto[1]) und Wobbermin[2]) in Betracht. Nach der apologetischen Seite ist die Erörterung hier durch die fortschreitende Selbstkritik der Naturwissenschaft und durch die Hilfe der Philosophie erheblich erleichtert. Vor allem ist der Entwicklungsgedanke seines monistisch-weltanschaulichen Nimbus entkleidet. Naturphilosophen wie Driesch und Becher heben teleologische und ähnliche Züge heraus, bei denen eine christliche Weltanschauung einsetzen kann. Die Probleme, die im Kausal- und Entwicklungsgedanken liegen, bleiben freilich bestehen. Ja sie werden erst ganz brennend, nachdem ihre oberflächliche vulgär-monistische Lösung sich als unzureichend erwiesen hat. Die Behandlung, die ihnen in dem Fleischmann-Grützmacherschen Buche[3]) zu teil wird, dient nur der Abwehr, nicht dem positiven Aufbau, d. h. der Frage nach den Punkten, wo die Natur den suchenden und glaubenden Menschen über sich selber hinausweist, in ihrem Dasein und Sosein, als Gabe und Aufgabe. Von jüngeren Theologen bemüht sich besonders H. Adolf um das Naturproblem[4]). Nachdem A. Titius in seinem großen Werke[5]) die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Entwicklung, die bisherige christliche Naturanschauung und die Hauptgesichtspunkte

---

1) R. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, ² 1909.

2) G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, ² 1911.

3) A. Fleischmann und R. Grützmacher, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft, 1922. — Positiver verfährt H. Ording, Untersuchungen über Entwicklungslehre und Theologie, 1921.

4) H. Adolf, Die Weltanschauung G. Th. Fechners, 1923; Organische Grundlagen der Religion, 1924.

5) Titius, Natur und Gott, 1926; vgl. seine naturphilosophischen Artikel (Atom, Biologie, Deszendenztheorie, Energie, Entwicklung usw.) in RGG ².

für das rechte Verhältnis von Naturwissenschaft und christlichem Gottesglauben meisterhaft zusammengefaßt hat, wird hoffentlich ein Ringen um das Naturproblem einsetzen, das alle Seiten unserer Naturbezogenheit, auch die ästhetischen und ethischen, in das Licht des Glaubens stellt. Hier ist der Punkt, wo es gelingen muß, die Leistung der okkultistischen Weltanschauungen zu überbieten, freilich von ganz andern Ausgangspunkten her und mit ganz andern Mitteln.

Direkter wird die Theologie heute durch die Fragestellungen der Kultur- und Geschichtsphilosophie angefordert. Denn hier greift die Frage, ob die Theologie sich in ihrer Schwierigkeit durch einfache Scheidung der wissenschaftlichen und der religiösen Betrachtung helfen darf, ins Allerinnerste. Das Geschichtsbild ist viel weniger als das Naturbild in sich selbst geschlossen, es schwebt noch viel mehr in unhaltbarer Lage. Feststellung und Deutung liegen hier so innig ineinander, daß weder die Wissenschaft ohne Deutung, noch die christliche Deutung ohne wissenschaftliche Feststellung auskommt. Verzicht auf christliche Deutung ist gleichbedeutend mit Alleinherrschaft der antichristlichen Deutung — und mit Preisgabe der geschichtlichen Offenbarung, also unmöglich: so scheint es auf der einen Seite. Auf der andern Seite muß die dialektische Theologie, muß überhaupt die folgerechte Durchführung der modernen Neigung zur „Diastase" zwischen Kultur und Glaube, wie den Sinn des Begriffs „geschichtliche Offenbarung" (s. oben S. 38 ff.) und den der „christlichen Weltanschauung", so auch den einer christlichen Geschichtsphilosophie radikal sprengen.

Die positive Beschäftigung der Theologie mit den Fragen der Geschichtsphilosophie wurde hier vor allem durch den Einfluß von Dilthey und Windelband-Rickert angeregt, d. h. durch die Emanzipation der Geschichtswissenschaft von dem kantischen Wissenschaftsbegriff. Sie wurde dann dadurch gesteigert, daß der „geschichtliche Sinn" im „Historismus" sich selbst überschlug und eine mächtige Gegenbewegung erweckte, in der wir noch mitten inne stehen. Es war Troeltsch, der auf theologischem Boden am frühesten die Folgerungen zog und den Kampf wider den „Historismus" zu führen begann. Freilich hat er selbst der Theologie dabei mehr mittelbar als unmittelbar gedient. Denn er ging nicht von einem christlichen Geschichtsbegriff (s. oben S. 33 ff.) noch von der „geschichtlichen Offenbarung" aus, sondern

wandte allgemeine geschichtsphilosophische Kategorien auf die Geschichte des Christentums an. Überdies war er aus der vorbereitenden Aufgrabung der Schwierigkeiten, der Voraussetzungen und Bedingungen für eine Lösung der Historismusfragen noch nicht herausgekommen, als der Tod ihn ereilte. Noch hat, von kleinen Anfängen abgesehen[1]), niemand sein Werk ebenbürtig weitergeführt oder innerhalb wirklicher Theologie ernsthaft eine Überwindung der von Troeltsch gesehenen Schwierigkeiten begonnen[2]). Hier ergeben sich für das kommende Geschlecht wichtigste Aufgaben.

Und doch hat die systematische Theologie alle Ursache, zunächst aus ihrem eigenen Mittelpunkt heraus Klarheit über den Sinn von Geschichte und Kultur zu suchen. Wenn z. B. die Geschichtsphilosophie heute mit dem Geschichtsbegriff den Zeitbegriff verhandelt — hat der christliche Glaube nicht wie über jenen so über diesen grundlegende Aussagen? Wir sind gewiß, daß von der Gotteserkenntnis, d. h. formal von der Ewigkeit, inhaltlich von der heiligen Liebe her das Ausschlaggebende gesagt werden muß. Die Lehren von Sünde und Erlösung, vom Urstand und dem „Letzten" (Eschatologie) schlagen dann die Sonderklänge an, die auf diesem Boden jede christliche Behandlung der Geschichte und Kultur des empirischen Menschengeschlechts gewinnen muß. Freilich solange die Glaubenslehre hier noch in ihrer jetzigen Verwirrung bleibt, ist ein großzügiger Fortschritt kaum denkbar. Immerhin gibt es lehrreiche Anfänge. So enthalten die oben (S. 33 ff., 38) angedeuteten Erörterungen über Glaube und Geschichte Ansätze einer christlichen Geschichtsphilosophie; und auch sonst versuchen heute systematische wie historische Theologen gelegentlich die geschichtsphilosophische Erörterung zu klären[3]).

---

1) So etwa Wr. Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910; R. Paulus, Gott in der Geschichte? 1920.

2) Zur Beurteilung von Troeltsch s. oben S. 9. Zur Sache vgl. auch K. Bornhausen, Entwicklung, Geschichte, Geschichtsphilosophie in RGG II² 1928 (vgl. schon S. Eck über Geschichtsphilosophie, RGG II¹, 1910); Th. Siegfried, Phänomenologie und Gesch., Kairos 1926. Auch K. König, Das Schicksal, 1925.

3) E. Hirsch, Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, ZsystTh 1926, 213 ff. (auch in: Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926); W. Elert, Prolegomena zur Geschichtsphilosophie, 1911; E. Seeberg, Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte, 1924; R. Jelke, Die Aufgaben einer christlichen Geschichtsphilosophie, NkchZ 1924, 417 ff.; W. Lütgert widmet seine Aufsatzsammlung „Reich Gottes u. Weltgesch.", 1928, der Geschichtsphilosophie.

Die eigentliche Arbeit der Theologie aber hat sich auf unserem Gebiet einer Frage zugewandt, die historisch und systematisch zugleich ist, der Frage des Idealismus. Freilich ist sie eben als historisch-systematische Frage so verwickelt, daß die Erörterung noch nicht einmal die feste Grundlage einer bestimmten Terminologie gefunden hat. Vor allem zwei Fragestellungen kreuzen sich: es handelt sich bald mehr um die Beurteilung des sogenannten deutschen Idealismus und seines Verhältnisses zum Christentum, bald mehr um das Verhältnis von Idealismus und Realismus überhaupt. Dort empört sich biblisch-reformatorisches Christentum wider die, lange Zeit in der deutschen Theologie vorherrschende „deutsch-idealistische" Prägung des Christentums, zuweilen unter Rückfall in einen naiven Empirismus; hier siegt der realistische Geist des späteren 19. und des 20. Jahrhunderts, die Neigung zu induktiver Methode, wie sie bei Becher, Driesch, Külpe, Volkelt u. a. philosophisch sich durchsetzte, teilweise auch die scholastische Überlieferung der metaphysischen Ontologie, die vor allem in der modernen Phänomenologie wieder auflebt, über die idealistische Erkenntnistheorie. Freilich treten diese an sich sehr verschiedenen Fragestellungen oft genug verbunden auf. Und zwar heute, im Gegenschlag zu der Bezeichnung Kants als „Philosophen des Protestantismus" meist so, daß der Realismus als allein theologisch verwertbar, als wahlverwandt mit der christlichen Theologie erscheint. In dieser Richtung wirkten von biblischer Einstellung aus schon längst die Anregungen A. Schlatters[1]); ihm zur Seite traten K. Dunkmann[2]) und W. Lütgert[3]), auch (andersartig) Koepp (s. unten), Elert[4]) und H. Groos[5]). Während bei Schlatter, Dunkmann, Lütgert der Kampf vor allem auch gegen Kant geht, behalten solche Theologen, die speziell vom Idealismus zu Luther führen, eine kritisch-positive Würdigung Kants; so z. B. C. Stange[6]) und besonders die

1) A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius, 1906, [2] 1910.

2) K. Dunkmann, Idealismus oder Christentum? 1914.

3) W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bde. 1923—25 (dazu „Beilagen", 1924).

4) W. Elert, Der Kampf um das Christentum, 1921.

5) H. Groos, Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie, 1927 (trotz des Untertitels von ungeprüften Voraussetzungen aus).

6) C. Stange, Der Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft, 1902, [4.5] 20; Die Ethik Kants, 1920.

Dialektiker[1]). Das jüngste Geschlecht gibt sich überwiegend der antiidealistischen Einstellung hin, ohne daß die Ausgangspunkte und Motive sich überall klar scheiden lassen; man meint, der Bibel und der Reformation, der Wirklichkeit Gottes und der Begegnung mit Gott im wirklichen Leben nur so gerecht werden zu können[2]). Die Betonung des Realismus beginnt so sehr Merkmal theologischer Modernität zu werden, daß nach dem Recht jenes Anspruchs und nach dem christlichen Gehalt des „deutschen Idealismus" vielfach kaum noch gefragt wird. Bestes aus der Vergangenheit droht hier verloren zu gehen.

Gegenüber den Verwirrungen des Problems gilt es zunächst eines zu betonen: gerade die gegenwärtige Lage zeigt, daß keine Theologie, wenn sie irgendwie Aussagen über die Welt machen will, ohne philosophische Elemente auskommt[3]). Es ist keineswegs ein Sondermerkmal des „christlichen Idealismus", daß er eine Philosophie heranzieht; vielmehr ist überall da, wo man solche Verbindung meiden möchte, der Absturz in philosophische Naivität zu spüren. Gerade die theologische Bewegung der Gegenwart, die den Anspruch auf biblisch-reformatorische Christlichkeit in besonderer Schärfe erhebt, steht in deutlicher Korrelation zu bestimmten philosophischen Erscheinungen: im allgemeinen zu Plato, Kant und dem Marburger Neukantianismus, überdies Gogarten zu Grisebach[4]), Bultmann zu Heidegger. Oder um an andere zu

1) Für sie ist typisch: E. Brunner, Philosophie und Offenbarung, 1925; Reformation und Romantik, 1925. Dazu F. Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit, 1927. — Mit ihnen zusammen steht an diesem wie an manchem andern Punkte Hn. Kutter; vgl. neuerdings: Über das Problem des Unbedingten, 1928. — Vgl. auch die Schriften des Philosophen Heinrich Barth und die S. 8 genannte Schrift Knittermeyers.

2) Daher bietet man gegen den „deutschen Idealismus" Erscheinungen auf, die selbst zu ihm gehören, z. B. Hamann und den jungen Herder. Vgl. F. Lieb, Glaube und Offenbarung bei Hamann, 1926; F. Blanke, Hamann als Theologe, 1928; M. Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, 1927.

3) Eine andere Frage ist es, inwiefern das systematisch-theologische Denken überhaupt der Philosophie bedarf. Hier stehen sich Glaubenslehre und Religionsphilosophie radikal gegenüber. Die Ausscheidung aller Philosophie vertritt mit der größten Schärfe Kattenbusch (s. die genannten Schriften); ihm tritt Th. Siegfried entgegen: Das Unbedingte und der Unbedingte, ZThK 1926, 323 ff.

4) Über Grisebach vgl. auch O. Piper, Das Problem der ethischen Wirklichkeit, ZThK 1926, 199 ff.

erinnern: bei W. Koepp[1]), der heute am umfassendsten für den Realismus kämpft, bei K. Girgensohn, R. Jelke[2]) u. a. stehen die oben genannten philosophischen Vertreter der induktiven Metaphysik im Hintergrund, bei Schumann[3]) Rehmkes „Grundwissenschaft", bei W. Bruhns[4]) transzendentem, auf das Existenzbewußtsein gegründeten Realismus Frischeisen-Köhler, bei R. Otto der Neufriesianismus, bei ihm und Tillich[5]), der freilich seinen Weg auch philosophisch selbständig sucht (was heute nur selten ein Theologe wagen darf), bei K. Stavenhagen[6]) und W. Mundle[7]), bei R. Winkler[8]) und wohl auch bei Piper[9]) ein phänomenologischer Einschlag. Wo die Theologie den Irrationalismus besonders betont, da zieht sie vor allem gern den Philosophen Müller-Freienfels heran. Die Musterkarte ist also wahrlich groß genug; und dem entspricht die Buntheit dessen, was man hier unter Realismus und unter dem Wirklichkeitsbegriff versteht, den man bald auf Gott, bald auf die empirisch gegebene Welt anwendet. Gelegentlich kann man fragen, ob nicht das, was sich hier als kritischer Realismus gibt, mit demselben Rechte kritischer Idealismus genannt werden könnte — wirkliche Klärung der Absicht und der philosophischen Hilfsmittel ist in dem Heerlager des theologisch-philosophischen Realismus noch nirgends erreicht.

Gegen diese zahlenmäßige Übermacht kämpfen am entschiedensten und kraftvollsten K. Bornhausen und F. Brunstäd. Born-

1) W. Koepp, Grundlegung zur induktiven Theologie, 1923; Panagape, eine Metaphysik des Christentums, 1. B. Der Realismus des Glaubens, 1927, 2. B. Die Bildung einer metaphysischen Gottesidee des Christentums, 1928.

2) R. Jelke, Das Problem der Realität und der christliche Glaube, 1916; vgl. seine Religionsphilosophie, 1927.

3) F. K. Schumann, Religion und Wirklichkeit, 1914.

4) W. Bruhn, Der Vernunftcharakter der Religion, 1921.

5) P. Tillich, Über gläubigen Realismus, ThBl 1928, H. 5; Christentum und Idealismus, ThBl 1927, H. 2 u. 7.

6) K. Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen, 1925; Offenbarung und Erlebnistheologie, ZThK 1927, 323 ff.; Die Idee des religiösen Wunders, ZThK 1928, 1. u. 2. H.

7) W. Mundle, Die religiösen Erlebnisse, ² 1928; Die religionspsychologische Methode Wobbermins und die Phänomenologie, ZThK 1924, 245 ff.

8) R. Winkler, Phänomenologie und Religion, 1921; Das Programm der Phänomenologie Husserls in seiner Bedeutung für die systematische Theologie, ZThK 1921, 103 ff.

9) O. Piper, Weltliches Christentum, 1924; Zur theologischen Lage der Gegenwart, Chr. Welt 1927, 938 ff.

hausen[1]) mehr, indem er den „christlichen Sinn des deutschen Idealismus“ herausarbeitet und ihn zum innersten Gehalt einer zugleich religionsgeschichtlich untergründeten „evangelischen Theologie“ macht, Brunstäd[2]) mehr durch Auseinandersetzung mit der deutsch-idealistischen Philosophie selbst und durch direkte Anknüpfung seiner Theologie vor allem an Hegel. An die Seite Brunstäds tritt bereits eine Anzahl jüngerer Theologen, die vom Spandauer Johannesstift aus ihre apologetisch-weltanschauliche Arbeit treiben (s. S. 54). Aber auch sonst ist die Frage lebendig, ob der Kampf gegen den Idealismus auch nur von einem richtigen Verständnis des Idealismus ausgeht, und ob bei dem Übergang der Theologie zum Realismus nicht wichtige Errungenschaften voreilig preisgegeben werden. Leistet z. B. jener Realismus einen auch nur einigermaßen genügenden Ersatz für das Verständnis des „Geistes“ und seiner eigentümlichen Wirklichkeit, das der deutsche Idealismus uns gelehrt hat? Solche und ähnliche Fragen sind bei den meisten älteren Theologen, auch konservativen wie R. Seeberg[3]) lebendig; unter den jüngeren vor allem bei E. Hirsch[4]), der den Idealismus Fichtes bis in die Tiefen und feinsten Verästelungen durchforscht hat; oder bei G. Fricke[5]), der dem für die Idealismusfrage besonders wichtigen Schiller genauer nachgeht, oder bei G. Wehrung[6]), K. Leese[7]), R. Paulus (s. unten), W. Schultz[8]) u. a.

1) K. Bornhausen, Der christliche Sinn des deutschen Idealismus, 1924; Faustisches Christentum, 1925; Wir heißens fromm sein, 1926; Wandlungen in Goethes Religion, 1923; Schiller, Goethe und das deutsche Menschheitsideal, 1920; Schiller und die Wiedergeburt des deutschen Idealismus, 1927.

2) F. Brunstäd, Die Idee der Religion, 1922; Reformation und Idealismus, 1925; Idealismus, RGG III², 1929.

3) R. Seeberg, Christentum und Idealismus, 1921; Aufklärung, Idealismus und Religion, 1925. Vgl. auch G. Lassons Schriften; z. B. Was heißt Hegelianismus? 1916.

4) E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie, 1914; Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie, 1920; Die idealistische Philosophie u. d. Christentum, 1926; Theol. Lit.zeitung 1923, S. 217 ff., 349 ff., 1928, S. 19 ff.

5) Gerh. Fricke, Der religiöse Sinn der Klassik Schillers, 1927.

6) G. Wehrung, Ref. Glaube u. deutscher Id., 1918 (in Studien z. syst. Theol., Haering dargebracht). — Vgl. J. Wendlands Beitrag ebenda.

7) K. Leese, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927.

8) Vgl. die Aufsätze von Schultz in ZThK 1925 ff.

All den Theologen, die heute in irgendwelchem Grade den Idealismus vertreten, ist klar, daß es sich um ein einfaches Für oder Wider nicht handeln kann. Speziell der deutsche Idealismus ist als empirisch-geschichtliche Größe viel zu sehr Erzeugnis einer bestimmten Zeit, als daß er in einer ganz andersartigen Zeit schlechthin erneuert werden könnte. Er ist viel zu reich und spannungsvoll, als daß er auch nur von seinen Freunden gleich verstanden werden könnte. Bild und Urteil müssen ganz verschieden sein, je nachdem ob man den absoluten Idealismus der spekulativen Philosophie (Fichte, Hegel) allein bestimmend sein läßt oder Kant, oder Herder und Goethe, oder den späteren Schelling hinzunimmt, vielleicht auch auf Leibniz zurückgeht. Um eine historische Klärung und zugleich positiv-kritische Stellungnahme bemühen sich z. B. Hirsch (a. a. O.), R. Paulus [1]) und ich selbst [2]). Es ist schon viel gewonnen, wenn man klar im Auge behält, daß es sich in der Idealismus-Realismus-Frage zunächst um eine Frage nicht des Glaubens, sondern der Weltanschauung handelt; daß man anderseits über Weltanschauung nicht reden kann, ohne sich religiös klar zu entscheiden.

IV. Ethik.

In engstem Zusammenhang mit der Weltanschauung steht die Lebensanschauung, also im Gefüge der Theologie die Ethik. In ihr tritt der S. 52 angedeutete Rückstand der Arbeit noch deutlicher zutage als in der Weltanschauungslehre. Die Zahl der wertvollen Veröffentlichungen ist ungemein gering. Außer den neuen Auflagen der Herrmannschen [3]), der Seebergschen [4]), der Schlatterschen [5]) und der Culmannschen [6]) Ethik, sowie der ethischen Teile in Wendts System der christlichen Lehre (²1920) und dem Neudruck des kleinen Grundrisses von O. Kirn (⁵1921)

1) R. Paulus, Idealismus und Christentum, 1919; Aufsätze in ZThK 1924, 2. u. 5. H., 1927, 5. H., 1928, 1. H.

2) H. Stephan, Kant und die Religion, Kantstudien 1924; Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus, ZThK 1926, 243 ff.; Glaubenslehre, ² § 31 ff. Vgl. schon früher: Herder in Bückeburg, 1905; Hamanns Christentum und Theologie, ZThK 1902.

3) W. Herrmann, Ethik, 1901, ⁵1913. Neudruck 1921.

4) R. Seeberg, System der Ethik, 1911, ²1920.

5) A. Schlatter, Die christliche Ethik, 1914, ²1924.

6) Ch. Th. Culmann, Die christliche Ethik, 1863, ⁵1927.

sind im letzten Jahrzehnt an vollständigen Ethiken nur die von E. W. Mayer[1]) und der ganz knappe Abriß von Wünsch[2]) erschienen. Daneben kommen höchstens C. Stange[3]), J. Kaftan[4]) und die ethischen Artikel von A. Titius in RGG[2] (besonders „Ethik") noch in Betracht. Mit den Monographien steht es nicht besser. Und was die Kleinliteratur betrifft, so zeigt ein Blick in die ZThK sowie in die ZsystTh, daß der Strom hochwertiger ethischer Arbeit — wenn man von der drängenden sozialen Frage absieht — dünn genug fließt. Und doch ist die Klärung der ethischen Probleme heute unerläßlicher als je, für die Kirche wie für die Kultur und das Volksleben.

Erklärungen für die Zurückhaltung der systematischen Theologie auf dem Gebiet der Ethik liegen allerdings nahe. Seit den Zeiten des Ambrosius und wieder des Melanchthon ist die Theologie gewöhnt, sich für ihre ethische Arbeit bewußt und stark auf die Philosophie zu stützen. Und was die Neuzeit betrifft, so ist z. B. der Einfluß Kants auf der ethischen Linie der Theologie erheblich breiter als auf der dogmatischen oder religionsphilosophischen. Die Theologie meint hier die Vorarbeit der Philosophie gefahrloser benutzen zu können als sonst und dispensiert sich daraufhin gern von eigener Grundlegung. Was selbstverständlich für den Theologen hinzutritt, vor allem die Rücksicht auf den Gottesgedanken und auf das Gebot der Liebe, das scheint ohne weiteres aus der Glaubenslehre herbeigezogen werden zu können, die ja schon ihrerseits über Gesetz und Freiheit, über Sünde und Buße, über Heiligung und Liebe sprechen muß. So schwebt eine doppelte Unklarheit über der „theologischen Ethik", die des Verhältnisses zur „philosophischen Ethik" und die des Verhältnisses zur Glaubenslehre. Ganz erklärt sich freilich der angedeutete Mißstand von da aus noch nicht. Denn erstens ist die „philosophische" Ethik heute inhaltlich und methodisch ebenso unbefriedigend, vermag also die Versäumnisse der „theologischen" keineswegs von sich aus zu ersetzen. Zweitens ist der organische Charakter wie alles geistigen Lebens so der Wissenschaft uns heute zu deutlich

1) E. W. Mayer, Ethik. Christliche Sittenlehre, 1922.
2) G. Wünsch, Theologische Ethik 1925 (Göschen).
3) C. Stange, Einleitung in die Ethik, 1900 f., [2] 1923; Hauptprobleme der Ethik, 1922.
4) J. Kaftan, Chr. Ethik, Leitsätze, hrsg. von E. Fabricius, ZThK 1927, 413 ff.

geworden, als daß wir eine Disziplin aus Bruchstücken anderer zusammenleimen dürften; es gilt sich endlich und umfassend auf das zu besinnen, was das christliche Verständnis des Sittlichen begründet und was dem Leben des Christen, auch seinem kulturellen Handeln, das Gepräge gibt. Wir können demnach von der Kritik der heutigen systematischen Theologie, die in jener Feststellung liegt, trotz aller psychologischen Erklärung nichts zurücknehmen.

Desto notwendiger ist es freilich, das zu betrachten, was die Theologie der Gegenwart immerhin an ethisch-systematischer Arbeit leistet.

1. Im Vordergrund stehen — gut evangelisch — die grundsätzlichen Fragen. Mayer und Wünsch widmen ihnen a. a. O. die größere Hälfte des Raumes; Wünsch empfindet außerdem in seiner großen Monographie über Wirtschaftsethik (s. unten) das Bedürfnis, eine ganz ausführliche prinzipielle Begründung zu geben. Wendt schrieb eine Monographie über „Die sittliche Pflicht" (1916), der schwedische Theologe Torsten Bohlin in deutscher Sprache ein umfassendes Werk über „Das Grundproblem der Ethik"[1]). Auch allerhand kleinere Aufsätze halten die Erörterung lebendig[2]); im besonderen gehören die durch die dialektische Theologie, den religiösen Sozialismus, die ökumenischen Bestrebungen u. a. angeregten Erörterungen hierher.

Um welche Fragen handelt es sich dabei? — Irgendwie hängen sie heute sämtlich mit dem Gegensatz der formalen und der materialen Ethik zusammen. Dabei wiederholt sich der Vorgang, den wir bei der Weltanschauungslehre beobachten konnten: gegen die Vorherrschaft der idealistischen Betrachtung, die das ältere Theologengeschlecht kennzeichnet, erhebt sich eine realistische Bewegung; wie der Idealismus in der formalen, so wirkt der Realismus sich in der materialen Ethik aus[3]).

1) T. Bohlin, Das Grundproblem der Ethik, über Ethik und Glauben, deutsch 1923; vgl. auch Das Sittliche und das Christliche, ZsystTh 3, 1926, 678 ff.

2) Beispiele: G. Wehrung, Das Sittliche als irrationales Phänomen, ZsystTh 1926, 74 ff.; W. Thimme, Religion und Sittlichkeit, ZsystTh 1926, 63 ff.; A. Nygren, Die Selbständigkeit der ethischen Beurteilung, ZsystTh 1927, 211 ff.; und Kant und die christliche Ethik, 1923, 679 ff.; A. Runestam, Das ethische Problem der Bergpredigt, ZsystTh 1927, 555 ff.

3) Schon diese Tatsache zeigt, daß der Bericht hier, wenn er vollständig sein wollte, auf die gleichzeitige Entwicklung der philosophischen

Was die Theologie mit der formalen Ethik verbindet, liegt nahe und kommt in den genannten Schriften, am eindrucksvollsten immer wieder bei W. Herrmann, deutlich zum Ausdruck[1]). Es hängt nicht so sehr mit den Tatsachen zusammen, die von der Philosophie als Ausgangspunkte betont werden müssen: daß die Menschen in den verschiedenen Zeiten und Völkern sehr Verschiedenes, ja Entgegengesetztes doch gleichmäßig ernst als Norm erlebt und erklärt haben; oder daß derselbe Handlungsinhalt, etwa kriegerische Bewährung, aus sittlich sehr verschiedenen Motiven erwachsen kann (Vaterlandsliebe, Gehorsam, Ehrgeiz, Rachsucht); daß also eine allgemeingültige Wissenschaft vom Sittlichen nur formal sein kann. Für die Theologie ist vielmehr vor allem die Verinnerlichung und die Verselbständigung wichtig, die sich hier am Sittlichen vollzieht, und die man in der Regel mit dem Begriff der Autonomie formuliert. Erst eine Sittlichkeit, die befreit ist von Heteronomie und von Eudämonismus, auch von dem feinen Eudämonismus einer harmonisch entfalteten Humanität, wird der inneren Verbindung mit dem evangelischen Glauben fähig; erst eine Sittlichkeit, deren Wesen im Gehorsam gegen die unbedingte Forderung liegt, kann die rechte positive Bedeutung innerhalb der Gottbezogenheit des evangelischen Christen gewinnen. So wird die Unterscheidung von Wesen und Empirie des Sittlichen, so die Freiheit und das persönliche Leben, so die auf gleicher innerer Gebundenheit beruhende Gemeinschaft möglich, in denen der Glaube sich verwirklicht. Es ist wirklich so, daß tiefste Gedanken der reformatorisch-biblischen Verkündigung in solcher formalen Ethik Auswirkung des eigenen Sinnes und zugleich Hilfe des Verständnisses finden, und daß insofern die Geister des Protestantismus und des Katholizismus sich immer wieder an Kant scheiden[2]).

Arbeit eingehen müßte. Leider macht die Abgrenzung der Aufgaben es auf dem ethischen Gebiet ebenso unmöglich wie schon auf dem religionsphilosophischen und weltanschaulichen.

1) W. Herrmann: außer seiner Ethik und den ethischen Stücken seiner gesammelten Aufsätze vgl. Die sittlichen Weisungen Jesu, 1904, [3] hrsg. von H. Stephan 1922. Ganz in seinem Sinn hält K. Bornhausen seine Ethik (s. die Idealismus-Schriften oben S. 67, und unten S. 85) oder z. B. de Boor seine Kritik gegenüber Nic. Hartmann, ZThK 1927, 139 ff.

2) Daher schweigt an diesem Punkte die Erörterung über das Verhältnis zum Katholizismus niemals ganz (vgl. oben S. 24, 58 ff). W. Herrmann, Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit, [2] 1903,

Immerhin vollziehen sich innerhalb dieser formalen Ethik heute dank der allgemeinen religiös-theologischen Lage gewisse Verschiebungen. Die rein ethische, daher auch die philosophische Seite tritt zurück, das Sittliche wird von vornherein stärker christlich-religiös gesehen. So wenn Bohlin den transzendenten Charakter der unbedingten Forderung, d. h. ihre Verwurzelung im Glauben, scharf betont, und wenn Tillich[1]) auch hier die Autonomie in die Theonomie aufgehen läßt. Die dialektischen Theologen verfahren ähnlich, nur daß sie dem Gedanken dabei die Wendung geben, die ihrer allgemeinen Haltung entspricht[2]): die unbedingte Forderung ist als die Forderung Gottes gerade das, was der Mensch nicht erfüllen kann; sie ist stets das Gericht über das wirkliche Handeln des Menschen, das aus dem gegebenen Augenblick seinen Inhalt empfängt. Bei den meisten theologischen Formalethikern gibt die unbedingte Forderung dem Empfänger und dem konkreten Inhalt, an dem sie verwirklicht werden soll, zugleich mit allem Gericht doch auch eine positive Bedeutung und damit etwas von dem Adel des Christlich-Sittlichen; bei den Dialektikern dagegen erhebt sich aus der unbedingten Forderung immer nur das Gericht und bleibt der Inhalt, d. h. alle empirische Sittlichkeit, immer nur Veranschaulichung der stets gleichen Gottferne des Menschen. Ursprünglich bedeutete das, religiös betrachtet, eine radikale Entwertung des Ethischen überhaupt[3]); heute versuchen die Dialektiker trotzdem den Weg zu einer glaubensmäßigen Würdigung des Ethischen zu finden, freilich mit unsichern Schritten[4]).

---

wirkt noch heute (kathol. Antwort Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, [5] 1921); neuerdings z. B. A. Nygren, Der Begriff des Guten nach evangelischer und katholischer Anschauung, ZsyſtTh 1928, 608 ff.

1) Ethische Gedanken treten bei Tillich bisher nur in allgemeineren Zusammenhängen, dort aber häufig auf. Im besondern: Über die Idee einer Theologie der Kultur (Religionsphilosophie der Kultur, [2] 1921); Die Überwindung des Persönlichkeitsideals, Logos 16, 1927, S. 68 ff.

2) Besonders lehrreich: E. Brunner, Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard, ZZ 6. H., 1924.

3) Vgl. etwa K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, und Das Problem der Ethik in der Gegenwart (Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, 33 ff., 125 ff.). Oder die Auseinandersetzung Gogartens mit Wünsch ZThK 1923 und mit Hirsch ZZ, 3. H., 1923.

4) K. Barth, Das Halten der Gebote, ZZ 1927, 206 ff., deutet z. B. wenigstens am Schlusse seiner Erörterungen eine positive Wer-

In der angedeuteten stärkeren Verchristlichung der formalen Ethik melden sich nun wichtige Fragen. Der Gottesgedanke, in dem die unbedingte Forderung verankert ist, ist für den Christen inhalterfüllt: Gott ist ihm — in mannigfaltigster Weise — Quell der Inhalte, die uns in Welt und Menschenleben erfassen; muß die Forderung Gottes dann nicht ebendeshalb auch irgendwie inhaltvoll sein und eine Seinem Willen entsprechende Ordnung der Lebensinhalte zum Ziel haben? Und das Zentralgebot der Liebe, in dem alle christliche Sittlichkeit sich zusammenfaßt, schließt ebenfalls einen schwerwiegenden Inhalt ein. Wird nicht mit alledem die Ethik, indem sie auf christlichen Boden tritt, notwendig über das Formale hinausgehoben? Ja weiter: führt nicht die Liebe, die doch im Grunde nicht Gebot, sondern Impuls sein will, unwillkürlich vom imperativischen zum impulsiven (oder indikativischen) Gepräge der Ethik oder doch zu steter Antinomie von Imperativ und Impuls? Und drängt nicht die Bedeutung, die von der Formalethik dem konkreten Augenblick für das sittliche Handeln gegeben wird, auch zu ethischem Nachdenken über die möglichen und wirklichen Inhalte des jeweiligen Augenblicks? Auf solche Fragen hat die Formalethik der Gegenwart zwar manchen wertvollen Hinweis, aber noch keine genügende Antwort gegeben. Sie verstärken zweifellos das Gewicht der Einwürfe, die schon auf philosophischer Seite wider alle reine Formalethik erhoben werden.

Daher ist es nicht zu verwundern, daß auch in der Theologie das Streben nach Materialethik neuerdings mächtig geworden ist. Der letzte Quellgrund dieses Strebens ist freilich nicht irgendwelche grundsätzliche Überlegung, sondern das Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber den Anforderungen des Lebens. Welche Fülle von neuen Gebieten und Gesichtspunkten des Handelns ist vor uns aufgestiegen! Überall werden wir angefordert; die überlieferten Formen des Lebens sind entwertet oder zerbrochen; der Mensch ist auf sich selbst gestellt oder von Strömungen umwogt, denen er sich nicht anvertrauen kann. So ist heute die gesamte

---

tung des „neuen Lebens" an: unter den Gesichtspunkten der Übung und Disziplin, der Demütigung (Röm. 7), der Dankbarkeit — mit Anknüpfung an die protestantische Lehre von den tres usus legis. Das ist etwas anderes als z. B. die Hinweise in „Das Wort Gottes und die Theologie", S. 139 ff., 149 ff., obschon eine organische Fortführung solcher Hinweise. Vgl. unten S. 78.

Kultur, von der ästhetischen bis zur politischen und wirtschaftlichen, ein brandendes Meer von aufgewühlten Zweifeln und Fragen. Leistet die überlieferte formale Ethik uns da die nötigen Dienste?

Es ist kein Zufall, daß ein an dem praktischen Leben so stark interessierter Theologe wie Troeltsch so scharf wider die formale Ethik aufgestanden ist. Seine berühmte Kritik an Herrmann[1]) versteht zwar dessen Gedanken nicht in der letzten Tiefe, stellt aber Aufgaben heraus, die bei Herrmann nicht zu ihrem Rechte kommen, und denen doch eine Ethik irgendwie genügen muß. Sie ist darum auch heute noch wirksam, und indem Troeltsch die Geschichte der Sozialethik[2]) schrieb, gab er seiner systematischen Forderung den geschichtlichen Rückhalt. Auch Schlatters starke Betonung der Natur und des Wirklichen wendet — obschon in ganz anderer Weise — das Interesse nach dieser Richtung. Mit solchen theologischen Anregungen verbindet sich der weitere Anstoß, der von Schelers großem philosophischen Werke[3]) ausgeht. Er bekämpft aufs schärfste Kants Formalismus, möchte aber seinen Apriorismus und Anti-Eudämonismus festhalten. Dem dient seine Lehre von den objektiven Werten, die wir nicht setzen sondern anerkennen, und die in einer wesenhaften Rangordnung stehen. Vor allem in Nic. Hartmann (Ethik, 1927) hat er einen eindrucksvollen Mitkämpfer gefunden.

Langsam aber stetig dringt dieser neue Geist in die ethische Arbeit der Theologie ein. Die theologisch-ethischen Folgerungen systematischer Art versucht vor allem G. Wünsch in den genannten Werken[4]) zu ziehen. Er ist zunächst tief in Kants Auffassung des Ethischen verwurzelt und möchte von ihrem gewaltigen Fortschritt nichts preisgeben, lebt aber anderseits durch seinen Blick für die praktischen Aufgaben des Christentums und durch seinen Lehrer Troeltsch auch ganz in der anderen Linie der Entwicklung. So möchte er die Vorzüge der Formalethik und der Materialethik miteinander zur Einheit verbinden. Zu diesem Zwecke erklärt er

---

1) Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, ZThK 1902 (abgedruckt in Gesammelte Schriften, II, 1913).

2) Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften, I, 1912.

3) M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1916, ²21 (Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I f.).

4) Siehe oben S. 69, unten S. 83.

das sittliche Urteil selbst für doppelseitig. Er bezieht es nämlich sowohl auf die persönliche Entscheidung, der eine Handlung entstammt (Gesinnung, Gewissen, Wille), wie auf die objektiven Ziele, auf die sachlichen Gegenstände und Mittel des Handelns. Unter jenem Gesichtspunkt ist eine Handlung gut, wenn sie im freien Gehorsam gegen das unbedingte Gebot, also autonom, auf die Verwirklichung des Sittlichguten gerichtet ist; unter diesem, wenn sie den jeweils zur Wahl stehenden höchsten Wert verwirklicht. Es gilt also beide Gesichtspunkte zur Anwendung zu bringen. Der erste, rein formale, verbürgt für sich allein keineswegs das ethisch richtige Handeln, gibt nicht die Maßstäbe, die für die Bewältigung der sittlichen Lebensfragen nötig sind, sagt nichts über die konkreten Werte der Geschichte wie Familie, Staat, Volk, Beruf. Deshalb muß die ethische Untersuchung sich auch auf die Werte richten, die in unserm Handeln verwirklicht werden sollen. Diese sind zwar zunächst und an sich nicht sittlich; aber bei ihrer aus sittlicher Gesinnung erfolgenden Realisierung heftet sich ihnen ein sittlicher Wert an; und so darf man im übertragenen, weiteren Sinn von inhaltlich-sachlichen sittlichen Werten reden. Sie strömen nun durch ihre sittliche Werthaftigkeit ein sittliches Sollen aus und geben der sittlichen Gesinnung dessen, der dauernd auf sie gerichtet ist, die notwendige konkrete Erfüllung. Ob diese Brücke von der formalen zur materialen Ethik, die auf dem Pfeiler des übertragenen weiteren Sinnes ruht, wirklich den Wanderer gefahrlos trägt? Aber hier kann uns nicht die Frage beschäftigen, ob es Wünsch gelungen ist, die grundsätzliche Frage nach der übergeordneten systematischen Einheit von formaler und materialer Ethik befriedigend zu beantworten. Es genügt zu sehen, wie ernsthaft er das Problem stellt, und wie er in der Lösung die Vorzüge beider Arten von Ethik verbinden möchte. Was man sonst gern als „angewandte Ethik" mehr äußerlich an die wissenschaftliche angefügt hatte, das gewinnt so allmählich eine strengere Behandlung, eine innere Notwendigkeit[1]).

2. a) Hat schon die grundsätzliche Erörterung der letzten Zeit zur materialen Ethik herübergeführt, so gilt es nunmehr auf die Sonderbehandlung des Materialen zu achten, mag sie sich irgendwie als Ausfluß prinzipieller Sätze oder als selb-

1) Auch Titius fordert, obwohl in formaler Ethik wurzelnd, eine Art neue Kasuistik (Ethik RGG²II Sp. 385).

ständige Bearbeitung der praktischen Fragen geben. Hier ist das Zurückbleiben hinter dem Katholizismus am deutlichsten. Denn dieser hat in der Tradition und kirchlichen Autorität eine unvergleichlich feste Grundlage für die Durchdenkung und Beeinflussung des Lebens; er vermag theoretisch in seiner Kasuistik, praktisch in der Beichte jeden ethischen Satz bis in die letzten Folgerungen durchzuführen oder durch Verbindung mit anderen auf das rechte Maß zurückzuführen. Was der Protestantismus dafür aufbieten muß, ist von ganz anderer Art. Es liegt in der Pflege der Lebendigkeit des Glaubens selbst, in der Erziehung einerseits zur steten Demütigung durch die unbedingte Forderung, andrerseits zur Hingabe an die im Glauben geschenkte Selbständigkeit der Liebesgesinnung — das ist es, was die formale Ethik mit nie ermüdendem Ernste zeigt —, in der Erziehung zur Verantwortung nicht nur gegenüber Gott, sondern auch gegenüber den wirklichen Menschen und den Aufgaben, vor die Gott uns konkret-empirisch stellt. Diese Erziehung zur Verantwortung ist es, was meist „angewandte" Ethik leisten soll. Es genügt tatsächlich nicht — darin haben die Kritiker der formalen Ethik recht —, den sittlich wollenden Menschen auf die Forderung zu verweisen, die der konkrete Augenblick ihm zurufen wird. Es genügte vielleicht in Zeiten festgeprägter Lebensformen, wie denen der vergangenen bürgerlich-bäuerlichen Kultur, die jeden Menschen mit seinem persönlichen und seinem Arbeitsleben einem übersehbaren Zusammenhang eingliederten. Heute aber gibt es keine übersehbaren Zusammenhänge, keine festen und sittlich zweifellosen Kulturformen mehr; schon jede Begegnung mit einem Bettler, wie viel mehr jede Stellungnahme in höchst persönlichen (z. B. sexuellen), beruflichen, sozialen, politischen Fragen fordert Überlegungen, in denen Streng-Sachliches und Ethisches ineinander greifen muß. Sachkenntnis und ethische Gesinnung müssen in eine gegenseitige Durchdringung gebracht werden, die in der Regel nicht der fordernden Stunde allein gelingt, sondern in ernster Arbeit vorbereitet werden muß. Fachmann und Ethiker müssen sich verbinden, um die Voraussetzungen und Einstellungen zu schaffen, in deren Zusammenhang dann der Einzelne seine freie Entscheidung zu vollziehen hat. Nur so kann es gelingen, die überlieferten, aber gegenüber dem heutigen Leben frucht- und hilflosen Ideologien der „theologischen Ethik" zu sprengen und bessere, fruchtbarere wenigstens allmählich anzubahnen.

Am deutlichsten wird die neue Lage der Ethik vielleicht in Otto Baumgartens „Praktischer Sittenlehre" (1921) und in dem Handwörterbuch RGG. Baumgarten[1]) geht in seiner Überzeugung von der Unfruchtbarkeit der überlieferten Ideologie und der bloßen Formalethik so weit, daß er zunächst einmal mit dem radikalen Gegenteil Ernst macht: mit der „Vernunft der Dinge" und der natürlichen Sittlichkeit, die wesentlich der Art-, Lebens- und Selbsterhaltung dient. Freilich ist die Liebesforderung des Christentums damit nicht in wirklichen Einklang zu bringen; aber besser ganz bewußt im Konflikt und Kompromiß leben, als durch vorgetäuschte Einheit sowohl die innere Wahrhaftigkeit wie die Spannkraft der Kultur verlieren! In diesem Sinne sucht er den Blick des Christen für die Mannigfaltigkeit der Lebenslagen, für die jeweilige Forderung der Sache, für die jeweilige Auseinandersetzung des Glaubens mit ihr zu wecken — er fordert eine Art Seitenstück zur katholischen Kasuistik! RGG hat schon in der ersten Auflage hohen Wert darauf gelegt, weniger mit neuen ethischen Theorien hervorzutreten, als vielmehr durch gute fachmännische Artikel das Sach-Verständnis des heutigen Lebens zu erleichtern. Und die im Werden begriffene neue Auflage versucht es zwar in etwas höherem Maße mit neuen ethischen Artikeln (z. B. auch Sexualethik, Wirtschaftsethik), unterbaut sie aber zugleich noch erheblich stärker durch neue Sachartikel (z. B. Arbeitsrecht, Arbeitsreform, Betriebsorganisation, Gesellschaft, Soziologie, Eugenik, Homosexualität usw.). — Daß in diesem Vorgehen Gefahren liegen, ist selbstverständlich; Baumgartens Verfahren muß zuweilen als Preisgabe des christlichen, ja des sittlichen Urteils erscheinen. Nur das Übergangsgepräge, die eigentümliche Schwierigkeit unserer Lage kann es rechtfertigen.

b) Das eigentliche Zentralproblem ist das der Kultur selbst. Es hatte sich in Aufklärung und deutschem Idealismus einer rein immanentistischen Lösung genähert: Kultur das Ergebnis und Ziel des in der Geschichte sich vollziehenden Vernunftprozesses und darum auch ethisch wesentlich positiv gewertet! Der Kulturgedanke nahm das religiöse Pathos in sich auf, das ursprünglich in der Eschatologie lebendig gewesen war. Wohl sah

1) Vgl. von Baumgarten auch: Bismarcks Glaube, 1915; Politik und Moral, 1916; Christentum und Weltkrieg, 1918; Bergpredigt und Kultur der Gegenwart, 1921; Bismarcks Religion, 1922.

man die Kritikbedürftigkeit des empirischen Kulturzustandes; aber sie wurde als ein noch ungenügender Grad der Kulturentwicklung entschuldigt und verschwand in der Gesamtbetrachtung vor dem hellen Glanz des Kulturideals. Man setzte es zwar in der Theologie meist nicht mit dem Reiche Gottes gleich — obwohl von der Philosophie, vor allem Hegels, her beständig diese Gefahr drohte —, war aber beherrscht durch die Freude an der Kultur und durch den Gedanken der göttlichen Immanenz in ihr. Diese Einstellung war keineswegs Merkmal des „Liberalismus", sondern durchsetzte praktisch ebenso stark die konservative Theologie[1]); die weitgehende Absolutierung des Staates, und zwar des geschichtlich gewordenen empirischen Staates, redet gerade in ihr eine deutliche Sprache[2]). Erst wenn wir das beachten, wird die Gewalt der Immanenz-Einstellung in ihrer ganzen Eindrücklichkeit deutlich. Erst dann wird auch die Schwere des Ringens begreiflich, das der wachsende Einblick in die Widergöttlichkeit mindestens unserer Kultur, vielleicht aller empirischen Kultur, seit Ende des 19. Jahrh.s, vollends seit der Kulturkatastrophe der Kriegs- und Nachkriegszeit über die Ethik gebracht hat. In der Ethik dürfte der Kampf zwischen Immanenz und Transzendenz seine Höhe erreichen. Und zwar ist der Kulturbegriff, im besondern das Verhältnis, in das er einerseits Natur und Geist, anderseits Gott und Geschichte setzt, der Gradmesser des Kampfes.

Die neue Besinnung auf den Transzendenzcharakter des Christentums, die in der dialektischen Theologie ihren radikalsten Ausdruck findet, bedeutet durchaus nicht ohne weiteres eine Klärung der Lage[3]). Sie kann die Sündhaftigkeit der Welt und ihren

---

1) Höchstens Bibliziften oder rein biblisch orientierte Theologen sind davon auszunehmen.

2) In der angelsächsischen Theologie stehen statt dessen: Zivilisation, Mensch und Menschheit, Fortschritt, Demokratie u. a. — mit im Grunde genau derselben Einstellung.

3) Die dialektischen Theologen zeigen hier dieselbe (leise) Veränderung wie in der Behandlung der Geschichte und des Sittlichen. Vgl. K. Barth, Die Kirche und die Kultur, ZZ 1926, etwa S. 372: „Verheißen ist dem Menschen gerade das, was der Begriff Kultur bezeichnet: Vollkommenheit, Einheit, Ganzheit in seiner Sphäre als Geschöpf, als Mensch". Freilich für den Menschen ist Kultur Grenzbegriff, weil nur von Gott zu verwirklichen. Damit tritt die Kirche der Welt entgegen: „nicht als Spielverderberin, aber wissend, daß Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, Technik und Erziehung wirklich ein Spiel sind,

Abstand von Gott in einer Weise betonen, daß eine Wiederaufnahme der alten lutherischen Passivität und Verantwortungslosigkeit gegenüber der Kultur entsteht. Wie schwer hat nicht das Christentum gerade auch des 19. Jahrhunderts an diesem Punkte gesündigt! Und wenn nun der Glaube aus der Enge des „heiligen Bezirks" in die Welt des Wirklichen tritt, oder wenn nun die christliche Ethik mühsam ihre Verantwortung erkennt, wird sie darin nicht durch einseitige Predigt der Transzendenz aufs neue gehemmt? Wenn das Pathos des Lebens ganz auf die Überweltlichkeit des Glaubens fällt, wird dadurch nicht die kaum erwachende Aktivität, ja die Beziehung auf das Wirkliche ebenso verhängnisvoll gelähmt wie vorher durch die einseitige Verkündigung der Immanenz Gottes in der Kultur? Diese Frage ist heute in zahllosen Büchern, Aufsätzen und Vorträgen der aktivistisch empfindenden Theologen lebendig. Sie verbindet sich zuweilen auch, so bei Albert Schweitzer[1]), mit einer starken Bejahung des Willens zum Leben, der zwar religiös-kritisch gefaßt wird (Betonung der Schuld), aber doch einen hohen Optimismus einschließt. Die höchste Universalität erreicht diese mannigfaltige Gegenbewegung in Tillichs Programm einer Theologie der Kultur, das — gegensätzlich an R. Rothe erinnernd — ein umfassendes religiöses Kultursystem im Auge hat, aber ein System, in dem Kultur und Religion stets ebenso gegensätzlich wie positiv aufeinander bezogen sind[2]).

Von den christlichen Leitgedanken, die hier eingreifen, sind — abgesehen vom Gottesbegriff selbst — am wichtigsten die der Welt,

---

ein ernstes Spiel, aber ein Spiel, d. h. ein abbildliches und letztlich absichtsloses Tun, das seinen Sinn nicht in seinen erreichbaren Zwecken hat, sondern in dem, was es bedeutet, das vielleicht um so sachlicher, um so besser gespielt würde, je besser es als solches verstanden würde" (S. 379). Hier ist der Gipfel und die Grenze der ethischen Möglichkeiten angedeutet, die diesem Neucalvinismus gesetzt sind.

1) A. Schweitzer, Kulturphilosophie, 2 Bde., 1923 (2. Bd. Kultur und Ethik). — Im übrigen vgl. zum Kulturproblem die bei den Einzelfragen genannte Literatur. Grundsätzlich auch W. Lüttge, Das Christentum in unserer Kultur, 1925; A. Dedo Müller, Religion und Alltag, 1927.

2) P. Tillich, s. o. S. 9 u. 72: Idee einer Theologie der Kultur (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft); dazu H. v. Soden, Kirchentheologie und Kulturtheologie, ZThK 1921, 468 ff. Der Kampf um das Verhältnis von christlicher Religion und Kultur knüpft mit Vorliebe an die Deutung der Reformation an (s. o. S. 22 f.); auf der einen Seite steht vor allem die Schule Holls, auf der andern die dialektische Theologie.

der Schöpfung und des Gottesreichs. Daß die Kultur Welt, daher von Tod und Sünde beherrscht ist, steht heute im Vordergrund des Bewußtseins. Auch daß demgegenüber der Schöpfungsgedanke eine positive Wertung wie der Welt so in irgendeinem Sinne der Kultur einschließt, wird selbst bei denen nicht leicht vergessen, die alle empirische Kultur zunächst nur unter dem Gesichtspunkt von Tod und Sünde zu betrachten scheinen. Aber das Besondere liegt auch hier noch nicht. Denn das Hervorgehen aus der Schöpferhand Gottes hat die Kultur mit der Natur gemein; ja es betrifft die Kultur im Grunde nur, insofern sie Fortsetzung der Natur ist. Wer in der Kultur nichts anderes sieht, für den ist sie ein beliebiges Stück Welt; das Kulturbild gehört dann ganz in das Naturbild hinein und untersteht derselben religiösen „Anschauung" wie dieses. Wer aber dem Kulturbegriff einen tieferen Inhalt gibt, ihn mit denen der Geschichte, des Geistes, der Normen und der Teleologie zusammenfaßt, für den vollendet sich in der Kulturanschauung das, was schon bei der Geschichtsanschauung deutlich wurde: wir sind ihre Träger nicht als Zuschauer, sondern als solche, die in der eigentümlichen Gottbezogenheit des Glaubens stehen, daher als Begnadete und Angeforderte, als Beauftragte und Verantwortliche. Hier versagt das Bild der Schöpfung, es tritt unter das Licht des wesenhafteren Bildes, des Gottesreiches. Alles Handeln des Menschen empfängt damit eine neue Beziehung. Wenn aber alles Handeln, dann vor allem das kulturelle: es erzeugt nicht das Reich Gottes, aber es ist die Form, in der wir in immer neuer persönlicher Entscheidung für oder wider Gottes Reich streiten, ist Hinweis, Zeugnis und Gebet[1]); und je ernster, je verantwortungsvoller der Streit um die Kultur uns wird, desto vollere Strahlen — des Gerichts und der Verheißung — fallen vom Reiche Gottes auf die Kultur. Der letzte Sinn auch der Kultur und damit der Ethik liegt irgendwie im Reiche Gottes, das freilich dabei mit aller Klarheit als Gottes Herrschaftstat, als das immer erst in die Geschichte hereintretende, immer erst kommende Reich verstanden werden muß. — So wird durch die Ethik der Ton noch verstärkt, den schon die neuerwachte Eschatologie auf das Bild des Gottesreichs geworfen

1) Nicht Spiel wie bei K. Barth (s. Anm. S. 78 f.). Vgl. die alte Weisheit: Beten, als ob kein Arbeiten hülfe, und arbeiten, als ob kein Beten hülfe.

hat. Durch die meisten ethischen Erörterungen der Gegenwart geht das Ringen um das Verständnis des Gottesreichs hindurch; am deutlichsten dort, wo die „ökumenischen" Verhandlungen das Bewußtsein für die universale Bedeutung dieses Problems geschärft haben[1]).

c) Was die Einzelfragen der Ethik betrifft, so ist es charakteristisch, daß die Individualethik alter Art völlig zurücktritt. Das gilt nicht nur von den Lehrbüchern, z. B. dem Seebergs, sondern auch von der Sonderbehandlung der Punkte, die früher individualistisch behandelt wurden. Beispiele dafür sind vor allem die Alkohol- und die Sexualfrage. Man tritt an sie nicht mehr in in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Tugend heran oder unter dem der Reinheit des persönlichen Lebens oder unter dem der Mahnung, den Leib als Tempel Gottes zu heiligen, sondern die „sozialethischen" Gesichtspunkte machen ihre überragende Bedeutung geltend. Hier wird die Heranziehung der Fachmänner und der Sachkenntnis fruchtbar. Statistik[2]), Sozialpsychologie, Soziologie, Eugenik und andere Wissenschaften, auch die moderne Kultur- und Geistesgeschichte, machen uns die Verflechtung des Einzelschicksals in das allgemeine, aber auch die Bedeutung des individuellen Handelns für das Ganze so unentrinnbar deutlich, daß wir unwillkürlich zur Verantwortung aufgerufen werden. Man beginnt um ethische Richtlinien für den Riesenkampf der Erhaltung der Volkskraft, der Erneuerung, Vertiefung und Versittlichung des Volkslebens, womöglich auch seiner Bindungen durch eine den Einzelnen stärkende Sitte, zu ringen. Gerade auch die zunächst mehr praktisch-volkserzieherische Literatur gewinnt hier in wachsendem Maße, wenigstens als vorbereitende Heranführung an die Sache, eine ethisch-wissenschaftliche Bedeutung[3]).

---

1) Vgl. E. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921; P. Althaus, Staatsgedanke und Reich Gottes, ²1926; Hch. Frick, Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart, 1926; die ausführlichen Berichte über die britisch-deutsche Theologenkonferenz in Canterbury, in ThBl 1927, Nr. 5.

2) Wie auch in anderen Fragen die „Moralstatistik" immer wieder herangezogen wird, dafür ist ein Beispiel: G. Füllkrug, Der Selbstmord, 1919.

3) Der Kampf gegen die Rauschgifte und gegen die sexuelle Ent-

Die stärkste Aufmerksamkeit fordert das Sexualproblem, das hier wenigstens kurz berührt werden muß. Obwohl schon Schleiermacher die Notwendigkeit seiner Neubehandlung erkannt hatte, war es während des 19. Jahrhunderts wesentlich in altüberlieferter Weise zur Geltung gekommen. Man begnügte sich mit einer allgemeinen leben- und leib-bejahenden Haltung unter starker Betonung der Einehe und der Keuschheit außerhalb der Ehe. Daß damit nicht alle Probleme getroffen wurden, vergaß man in der evangelischen Kirche und ihrer Theologie — trotz übermächtiger Gefährdung der Ehe durch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, trotz des Frauenüberschusses und der wachsenden Berufstätigkeit der Frauen, trotz der Sexualüberhitzung, die vom modernen Großstadtleben und Literatentum ausging, trotz der Mutterschutzbewegung usw. Was in der Auseinandersetzung mit diesen Tatsachen durch Zeitschriften wie die Christliche Welt geleistet wurde, rührte das Verantwortungsgefühl noch nicht auf; auch Rades (wesentlich historischer) Hinweis in den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern[1]) verhallte. Erst die weitere furchtbare Zerrüttung des Geschlechtslebens, die der Krieg und die Erschütterung aller Überlieferungen in der Nachkriegszeit, die Wohnungs- und finanzielle Hilf-losigkeit weitester Kreise, das Abgleiten des überbetonten Erotischen in das Sexuelle, die beständige Reizung durch Kino, Mode usw., die Verbindung der sexuellen Überreiztheit mit der Furcht vor dem Kinde mit sich brachten, und die bis zu voller Entstellung gesteigerte Kritik an der kirchlichen Sexualmoral haben die Gewissen stärker aufgerüttelt. Freilich es wird lange dauern, bis hier in engster Arbeitsgemeinschaft vor allem mit der medizinischen Wissenschaft[2]), der Volkswirtschaft und Sozialpolitik positive Richtlinien gewonnen werden. Vorläufig bleibt es bei der Aufrufung des individuellen und des öffentlichen Gewissens, bei der Öffnung der Augen für die sexuelle Wirklichkeit und bei lehrreichen Tastversuchen. Am meisten bemüht

---

artung wird dabei mehr und mehr als Einheit erfaßt. Vgl. die freilich mehr von Ärzten als von Theologen gespeiste Zeitschrift „Ethik", Sexual- und Gesellschaftsethik, Organ des „Ethikbundes", hrsg. von E. Abderhalden, seit 1925.

1) M. Rade, Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben, 1910.

2) Ein Beispiel dafür ist die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger".

darum hat sich unter den Theologen G. v. Rohden[1]). Doch haben auch sonst die letzten Jahre ein starkes Eingehen von Theologen auf das Sexualproblem gebracht; die Praxis der Seelsorge, der sozialen Frage, der Volkserziehung, der Apologetik, der Pädagogik, der Fürsorge, der Jugendbewegung zwingt unweigerlich dazu[2]).

Führt schon die Behandlung dieses Problems heute mit Macht in die ethische Durchdenkung des öffentlichen Lebens hinein, so fesseln vollends dessen eigentliche Urgebiete das ethische Interesse. Nur hier ist es in etwas größerem Maße zu monographischer Arbeit gekommen[3]). Daneben ist die Zahl der kleineren Veröffentlichungen außerordentlich groß; nur daß sie selten im eigentlichen Sinne ethisch, oft mehr politisch oder irgendwie praktisch abgezweckt sind. Wichtig sind daraus vor allem die Gaben des Evangelisch-sozialen Kongresses[4]), der kirchlich sozialen Kon-

1) G. v. Rohden, Sexualethik, 1917; Die sexuale Not als Aufgabe für Theologie und Kirche, ZThK 1927; u. a.

2) Vgl. zur Einführung in die Literatur R. F. Merkel, Zum Problem eines neuen Sexualethos, ZThK 1928, S. 140 ff. Ferner F. Siegmund-Schultze, Vom neuen Sexualethos, Tagungsbericht der Elgersburger Konferenz zur Beratung sexual-ethischer Fragen (1926), 1927; W. Schreiner, Wir Männer in der Ehe, 1927; K. Bornhausen, Wir heißens fromm sein, 1926 (S. 23 ff. „Eros"); A. Dedo Müller, Religion und Alltag, 1927 (I 3: Das erotische Problem); W. Stählin, Fieber und Heil in der Jugendbewegung, 1923, und Vom Schicksal und Sinn der deutschen Jugendbewegung, 1926. — Historisch: H. Peisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927; R. Seeberg, Luthers Anschauungen von dem Geschlechtsleben in der Ehe und ihre geschichtliche Stellung, 1925 (Lutherjahrbuch); M. Steffen, Ehe, RGG II² 28 ff.

3) Außer Troeltschs Schriften (vor allem Politische Ethik und Christentum, 1904; Religion und Wirtschaft, 1913) vgl. Joh. Wendland, Handbuch der Sozialethik, 1916; Fr. Niebergall, Evangelischer Sozialismus, 1920; E. Rolffs, Politische Ethik und ethische Weltanschauung, 1923 (dazu auch ZThK 1925, 286 ff.); F. Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus, ²1928; G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, 1927, sowie Religion und Wirtschaft, 1925 (vgl. auch Wünschs geschichtliche Vorstudien: Die Bergpredigt bei Luther, 1920; Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, 1921; Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther, 1924).

4) Die Verhandlungsberichte des Evangelisch-Sozialen Kongresses, bisher 32 Bde., seit 1890, und die Zeitschrift „Evangelisch-Sozial", seit 1904 (jetzt hrsg. von Joh. Herz).

ferenz[1]) und der Religiös-Sozialen[2]), aber auch Zeitschriften wie die Christliche Welt (hrsg. v. Rade), die Eiche (hrsg. v. Siegmund-Schultze), die Akad.-soz. Monatshefte (von demselben), neuerdings Stockholm[3]) u. a. Da überall ist ein schier unendlicher Stoff aufgespeichert, der dringend nach strenger ethischer Durcharbeitung ruft[4]. Die leicht bewegten Praktiker, Konferenzen, Zeitschriften, Journalisten marschieren bei der ethischen Eroberung des modernen öffentlichen Lebens notwendig voran; aber wehe, wenn ihnen nicht die Hauptmacht der Wissenschaft nachrückt!

Auf Einzelheiten einzugehen, hat gerade hier nur wenig Sinn. Denn das Bild ändert sich unablässig, und von all den genannten Erscheinungen ist Wünschs Wirtschaftsethik das einzige Werk, das durch die Wucht seines Daseins, durch die umsichtige Zusammenstellung der Tatsachen, durch die Beherrschung der einschlagenden Fachliteratur und durch den religiös-sittlichen Ernst seiner grundsätzlichen Erörterungen auf längere Zeit das ethische Nachdenken beeinflussen dürfte, obwohl es, systematisch betrachtet, noch keineswegs etwas Endgültiges bedeutet. Daher begnüge ich mich hier mit wenigen Hinweisen, die den Gesamtgang dieser ethischen Erörterung kennzeichnen.

Zunächst sehen wir ganz allgemein den individualistischen Zug der deutsch-protestantischen ethischen Überlieferung hinter den sozialen zurücktreten. Die Gesichtspunkte des Einzellebens, der persönlichen Vervollkommnung oder Heiligung usw. haben sich gegenüber allen Verzerrungen des heutigen Lebens als unzureichend erwiesen: wie schon bei der Rauschgift- und Sexualfrage, so gilt es überall, den Einzelwillen in seiner verantwortlichen Verflechtung mit dem Ganzen zu schauen. Daß diese Einsicht fortschreitet, zeigt der allmähliche Wandel der Einstellung bei Begriffen wie Arbeit,

---

1) Verhandlungen der freien Kirchlich-sozialen Konferenz, seit 1897, seit 1899 als „Kirchlich-soziale Hefte", jetzt „Kirchlich-soziale Blätter", hrsg. von R. Mumm, seit 1901.

2) Die Religiös-Sozialen haben, entsprechend ihrer inneren Verschiedenheit ein sehr mannigfaltiges Schrifttum. Vgl. unten S. 87.

3) Stockholm. Internationale sozial-kirchliche Zeitschrift, hrsg. vom Internat. sozialwiss. Institut (deutscher Schriftleiter A. Titius), seit 1928.

4) Ein Anfang dazu liegt auch vor bei A. Dell, Zur Problematik der Wirtschaftsethik. ZThK 1924, 270 ff. — A. Bieling, Wirtschaftsauffassungen innerhalb der neueren evangelischen Theologie Deutschlands. Evangelisch-Sozial 1928, Nr. 1 f.

Beruf, Eigentum, Erbrecht[1]). Noch stärker tritt es in den großen Hauptfragen unserer Zeit zutage. So in der wachsenden Betonung des Volkstums. Während die des Staates einerseits kaum überboten werden konnte, anderseits bei vielen Theologen durch die Revolution erschüttert ist, tritt die Bedingtheit des Einzelnen und all seiner Lebensfunktionen durch das Volk, daher auch die Verantwortung des Einzelnen gegenüber dem Volksganzen in den Vordergrund. Schon Seebergs Ethik brachte hier in Wiederaufnahme von trefflichen Ansätzen, wie sie vor allem Schleiermacher zeigt, einen Fortschritt; und die Einflüsse der völkischen Kreise verstärken ihn beständig[2]). Natürlich wird dabei — abgesehen von nichts-als-völkischen Kreisen — auch das Volk nicht als isoliertes Individuum, sondern als Glied im Organismus der Kultur, ja sogar der Menschheit (wie natürlich schon bei Schleiermacher) betrachtet. Daher finden wie auf religiösem Gebiet die „ökumenischen", so auf politischem die internationalen Zusammenhänge, auch Völkerbund und Friedensbewegung, ein beständig wachsendes ethisches Interesse[3]). Der „Weltbund für internationale Freund-

1) Vgl. die Artikel über diese Begriffe in RGG[1] und die weitere Steigerung des „sozial-ethischen" Zuges in RGG[2] durch Wünsch, Siegfried, Schumann. Es handelt sich dabei um eine Lockerung des bisherigen Verhältnisses zwischen dem Glauben und einer bestimmten wirtschaftlich-sozialen Ordnung, das zu einer immanentistischen Bindung des Glaubens an einen „zufälligen" Weltzustand geführt hatte, um eine Mobilisierung des Glaubensdenkens und um die Schärfung des Blicks für die Aufgaben, die sich dem verantwortlichen Handeln in der heute gegebenen Wirklichkeit stellen; also um eine Überwindung der überlieferten Ideologie durch eine neue direkte Beziehung des Glaubens auf die Sache. Hier hilft die moderne Betonung des konkreten Augenblicks, des Kairos, des „Realismus", der Sachlichkeit vorwärts. — Die Sonderbehandlung zeigt erst kleine Anfänge. Vgl. etwa C. Stange, Die Ethik der Arbeit, ZsystTh 1927, 703 ff.; F. Schenke, Vom Werte der Arbeit, 1925; R. Hermann, Die Sachlichkeit als ethischer Grundbegriff, ZsystTh 1927, 250 ff.

2) Aus der Literatur: F. Kattenbusch, Studien zur Ethik des Patriotismus, 1923, H. 1—4; als Beispiel aus der Kriegszeit: H. Mulert, Christ und Vaterland, 1915; als anschauliches Beispiel des neuen volkserzieherischen, von idealistischen Glaubenskräften getragenen Ringens: K. Bornhausen, Der Staatsbürger, 1924. — Vgl. auch Reuter oben S. 26.

3) In diesem Punkt hat vor allem M. Rades publizistisches Wirken zu Gunsten der nationalen Minderheiten und der Friedensbewegung ein hohes Verdienst. Vgl. neuerdings seine Schrift: Die

schaftsarbeit der Kirchen" (vgl. wiederum die „Eiche") ist heute nicht mehr nur Sache zufälliger Einzelner, sondern der wichtigsten Vertreter des kirchlichen Lebens und der ethischen Wissenschaft. Dadurch ändert sich zwar nicht mit einem Schlage die überlieferte Bindung des christlichen Denkens an einen bestimmten individuellen Staat oder an ebenso bestimmte, etwa „demokratische" Lebens- und Verfassungsformen (jenes mehr in Deutschland, dieses mehr in Amerika), und es tritt nicht plötzlich eine neue Ethik hervor; aber die Änderung ist sichtbar und muß, je stärker der christliche Glaube sich auf seinen Transzendenzcharakter besinnt, desto deutlicher in die Erscheinung treten.

Die Fragen des Volkstums und der Menschheit kreuzen sich mannigfach mit der sozialen Frage im engeren Sinn des Wortes. Sie setzt das ethische Denken heute in die lebendigste Bewegung, erzeugt die quälendste Unruhe im Gewissen des Christen, besonders des Theologen. Freilich als Ergebnis des ethischen Denkens kann heute höchstens dies verzeichnet werden, daß weder die Ableitung eines sozialen Programms aus der Bibel noch die einfache Scheidung zwischen dem Glauben und dem sozialen Leben möglich ist. Die religiös-soziale Bewegung rüttelt trotz ihrer Vielgestaltigkeit und mancher schwärmerischen Verirrungen zu gewaltig an den überkommenen Ideologien, als daß die Ethik bei diesen beharren könnte. Dabei handelt es sich in der Regel nicht um Ableitung oder Rechtfertigung des Sozialismus aus dem Evangelium, sondern um das Hören des göttlichen Wortes oder das Erlebnis des „Kairos" im konkreten Augenblick, d. h. in den sozialen Kämpfen der Gegenwart. Weniger Programm und mehr Gehorsam! Die Folgerungen daraus sind überaus verschieden, je nach Temperament und Beurteilung der gegebenen Lage. Aber wie sie auch seien — durch diese neue Einstellung werden zur Zeit die älteren ethischen Blickrichtungen in neue Bewegung gerufen, sowohl die „christlich-soziale", die mit den als gegeben gedachten Kräften des Glaubens und der Liebe das soziale Leben befruchten

---

Verpflichtung der Kirche zur Friedensarbeit, 1927. Beispiel für eine lutherisch und durch die Nachkriegsstimmung begründete Zurückhaltung: P. Althaus, Pazifismus und Christentum, NkhZ 1919, 430 ff. (freilich sehr bald zu Gunsten der „wirklichen Bedeutung des Völkerrechts und der Schiedsgerichte" abgewandelt: Religiöser Sozialismus, 1921, S. 61); für das Ringen der Strömungen der Bericht über die Weltkonferenz von Stockholm 1925.

wollte, wie die „evangelisch-soziale", die von da aus schon mehr zur Klärung der Probleme fortgeschritten war[1]).

Endlich sei auf einen wichtigen Einzelbegriff hingewiesen, an dessen Behandlung das Ringen um eine neue Einstellung des Christentums zur Kultur für das öffentliche Leben am greifbarsten werden muß: auf den Begriff der Eigengesetzlichkeit. Er überträgt die Einsicht in die „Autonomie" der einzelnen Kulturgebiete, die mit Kant einsetzt, auf die realen Mächte, vor allem die der Politik und der Wirtschaft, und formuliert das Problem, ob diese Mächte in absoluter Selbständigkeit ihren Weg gehen oder irgendwie ethischer und damit auch religiöser Regelung und Sinngebung unterliegen. Es ist selbstverständlich, daß die „Sachverständigen" jeder solchen Sinngebung abgeneigt sind und das Heil allein von der strengen Durchführung der reinen Sachlichkeit erwarten; aber auch Theologen[2]), ja sozialreformerische Theologen wie Baumgarten (s. oben) oder E. Foerster[3]) stimmen dem mit radikaler Schärfe zu, weil sie — wie schon Herrmann — auch hier in scharfer Scheidung der Gebiete die Lösung der Probleme sehen. Die Mehrheit der Heutigen aber sucht neue Wege. Sie unterscheiden — so in der Regel — zwischen absoluter und relativer Eigengesetzlichkeit, oder zwischen einer falschen Eigengesetzlichkeit und einer berechtigten „Eigengestaltigkeit"[4]), oder zwischen der

1) Aus der zahlreichen und bunten Literatur: F. Mahling, Christlich-sozial, RGG ² I. B.; J. Herz, Evangelisch-sozial, RGG ² II. B.; P. Althaus, Religiöser Sozialismus, 1921; F. Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus, ² 1928; W. Lütgert, Der christl. Sozialismus im 19. Jahrhundert, 1927; E. Hirsch, Deutschlands Schicksal, 1920; F. Siegmund-Schultze, Sozialismus und Christentum, 1920; R. Hermann, Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen, 1922; Menn, Der Christ und die Wirtschaft, 1927; W. Loew, Die Bedeutung der rel.-sozialen Arbeit, Geisteskampf der Gegenwart, 1924, H. 11, Zum Problem der evangelischen Sozialethik, ZZ 1926, 60 ff.; E. Thurneysen, Zum rel.-soz. Problem, ZZ 1927, 513 ff.; P. Tillich u. E. R. Wegener, Der Sozialismus als Kirchenfrage, 1919; P. Tillich, Grundlinien des rel. Sozialismus, in Blätter f. rel. Sozialismus, 1923, H. 8—10 (überhaupt die Schriften von Tillich); Th. Siegfried, Zum Problem des rel. Sozialismus, Chl. Welt, 1925, Nr. 1 f. Schriften von H. Kutter und L. Ragaz; die Zeitschriften „Neue Wege" und „Neuwerk".

2) Vgl. etwa die scharfe Anspannung des Machtgedankens beim Staat in H. Jordans, Kulturgesinnung und Staatsgesinnung, 1917.

3) E. Foerster, Sozialer Kapitalismus, 1924.

4) So Brunstäd, Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftslebens? 1925 (Kirchlich-soz. Heft Nr. 63).

wirklichen „technischen" und der angemaßten „teleologischen" Autonomie[1]). Damit öffnen sie der Erkenntnis den Weg, die oben für das Verhältnis von Christentum und Kultur angedeutet wurde: sofern die Politik oder die Wirtschaft nicht einfach Natur ist, sondern Kultur, empfängt sie ihre Zielsetzung nicht aus sich selbst, sondern aus dem geschichtlichen Handeln der Menschen, das zugleich Entscheidung für oder wider Gott ist. Auch hier steht über der Autonomie die Theonomie; und zwar eine Theonomie, die Gottes Herrschaft nicht wie in der Natur rein passiv, sondern zugleich aktiv in der Aufrufung zum Dienst, also in der Gestaltung der Stunde erfährt. Nur daß wahrer Gehorsam diesen Dienst im strengen Lauschen auf Art und Maß der wirklichen Eigengesetzlichkeit der schöpfungsmäßigen Naturfaktoren vollziehen muß. Die Bestimmung der Ziele und der Ideale des kulturellen Handelns, auch des politischen und wirtschaftlichen, ist überall ein Ringen um die Verbindung der beiden Faktoren; ist stets Aufgabe, nie durch ein fertiges System, in dem man ausruhen dürfte, sei es ein kapitalistisches oder ein sozialistisches, vielmehr stets von neuem durch die Erforschung der Lage und den Gehorsam der Entscheidung zu erfüllen. Es war kennzeichnend und richtig, daß die Stockholmer Weltkonferenz statt jedes christlich-ethischen Sozial- und Wirtschaftsprogramms ein Institut beschloß, das fortlaufend dieser Aufgabe dienen soll.

* * *

Gerade im ethischen Ringen zeigt es sich noch einmal (siehe oben S. 4 f.) deutlich, daß die gegenwärtige systematische Theologie durchaus Übergangs-Theologie ist, und daß sie gleichsam in aufgelösten Linien vorwärts tastet. Ja trotz der stärkeren systematisch-abstrakten, insofern prinzipielleren Haltung, die als begrüßenswerter Vorzug die jüngeren theologischen Systematiker auszeichnet, hat sie weithin einen praktisch-„existenziellen", ja teilweise einen schriftstellerischen Charakter angenommen. Auch das ist zweifellos gegenüber der Erstarrung in bestimmten Überlieferungen und gegenüber dem Leerlauf der Schulfragen zunächst heilsam. Es kann auch dauernd eine Bereicherung mit neuen Energien und Inhalten werden. Vorläufig aber ist es dies durchaus nicht überall. Im Gegenteil, die heutige Entwicklung hat neben allem Vorwärts-

1) So G. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, 1927, S. 420.

führenden auch eine schmerzliche Seite. Sie verlockt dialektische wie mystische wie religiös-soziale Theologen weithin zu einem Verzicht auf die organische Kontinuität der theologischen Arbeit, der nur allzu leicht Verarmung wird, zu einer nichts-als-Kampfstellung, in der die Arbeitsgemeinschaft verloren geht und der absolute Ton der Glaubensgewißheit auf die Theologie überspringt. Sie verwirrt zunächst den Sprachgebrauch in einer Weise, die an die Sprachverwirrung von Babel erinnert; und die Probleme behandelt man teilweise so naiv von vorn, als ob nicht bereits Jahrhunderte evangelischer Theologie um sie gerungen hätten. Daher steht die heutige systematische Theologie stärker als jede frühere in der Gefahr eines zugespitzten Subjektivismus und einer Geltendmachung sehr zufälliger, durchaus menschlich bedingter Einstellungen — vielleicht dort am verhängnisvollsten, wo man am meisten vom Objektiven oder von Gott spricht und alles „von Gott her" sehen möchte. Ich fürchte, daß in diesem Eindruck nicht nur die Empfindung des angegriffenen älteren Theologengeschlechtes sich auswirkt.

Täusche ich mich, und vermag ein späterer Rückblick auf die Entwicklung diese Sorge als gegenstandslos zu bezeichnen, dann desto besser. Gerade wir älteren Theologen, die wir uns weder als absolut noch als Träger einer Zeitwende fühlen, sondern ganz schlicht dem Evangelium und der Wissenschaft dienen wollen, wissen sehr genau, daß alle Theologie Menschenwerk und relativ, daß im besondern unsere eigne Theologie an jedem Punkt kritikbedürftig ist. Und so möchten wir am liebsten uns dieses wie jedes neuen Frühlings vorbehaltlos freuen. Darum schließe ich mit dem Wunsche: möchte dieser Frühling nicht nur ver mysticum oder ver dialecticum oder ver enthusiasticum sein, sondern in alledem auch als ver sacrum angenommen werden! Nur dann wird er dem Glauben und der „Kirche" wahrhaft dienen.

Personenverzeichnis.

(Weggelassen sind die biblischen Personen.)

Abderhalden 13. 82
Adolf 61
Allwohn 11. 42
Althaus 1. 3. 5. 20. 27. 28. 36. 37. 44. 49. 50. 81. 86. 87
Ambrosius 69
Aristoteles 59
Arseniew, v. 43
Aulén 20. 44

Bachmann 27
Baldensperger 45
Barth, H. 8. 27. 65
Barth, K. 1. 3. 6. 20. 25. 27. 28. 30. 36. 39. 40. 41. 43. 49. 50. 59. 72. 78. 80
Barth, P. 23
Bauch 8
Becher 61. 64
Beckmann 10
Behm 6
Beth 13. 44
Biedermann 2
Bieling, A. 84
Bismarck 77
Blanke 65
Bohlin 27. 70. 72
Böhme, Jak. 16
Böhmer 23
de Boor 4. 26. 37. 71
Bornhausen 1. 9. 10. 15. 16. 18. 19. 20. 23. 26. 36. 38. 39. 42. 63. 67. 71. 83. 85
Bornkamm 23
Bruhn 4. 9. 30. 36. 60. 66
Brunner, E. 10. 16. 18. 20. 25. 27. 33. 38. 39. 41. 42. 49. 50. 65. 72
Brunner, P. 23
Brunstäd 8. 9. 67. 83. 87
Bultmann 6. 20. 30. 31. 38. 39 45. 65

Calvin 23. 27
Culmann 16. 68

Deißmann 44
Delekat 44
Dell 84
Dibelius, M. 45
Diem, H. 27
Dilthey 26. 62
Dobschütz, v. 6
Doerne 11. 65
Dörries, B. 36
Dostojewski 27
Driesch 61. 64
Dunkmann 10. 11. 19. 64
Dürkheim 12

Ebner 42
Eck 63
Elert 19. 25. 47. 33. 46. 27. 63. 64
Ellwein 23
Eucken 7

Faber 4
Fabricius 27. 55. 69
Fechner 61
Fellner 9
Fezer 42
Fichte 67. 68

Fittbogen 11
Fleischmann 61
Flournoy 12. 13
Foerster, E. 54. 87
Frank, Fr. 2. 53
Frick 4. 6. 11. 60. 81
Fricke, G. 67
Fricke, P. 20. 30
Frischeisen-Köhler 66
Fuchs 23
Füllkrug 81

Gese 11
Geismar 27
Gilg 27
Girgensohn 6. 11. 13. 14. 19. 27. 36. 53. 66
Gogarten 1. 9. 20. 22. 23. 40. 42. 50. 56. 65. 67. 72
Görland 8
Goethe 67. 68
Grisebach 65
Groos, H. 64
Gründler 10.
Gruehn 13
Gunkel 45
Günther 27
Grützmacher, R. 4. 61
Guth 5

Haitjema 20
Hamann 65. 68
Haering 19. 29. 37. 46. 53. 67
Harnack, A. v. 20. 27
Harnack, Th. 23
Hartmann, N. 71. 74
Hegel 67. 68. 78
Heidegger 50. 65
Heiler 14. 16. 24. 29.
Heim 1. 3. 10. 19. 24. 37. 38. 46. 50. 54
Heinsius 26
Heinzelmann 10. 11. 14. 30. 44
Herder 65. 68
Hermann, R. 10. 13. 39. 85. 87
Hermelink 24
Herrigel 26
Herrmann, W. 10. 12. 19. 20. 22. 26. 32. 36. 37. 38. 40. 54. 55. 56. 68. 71. 74. 87
Herz, Joh. 83. 87
Hirsch 1. 22. 27. 38. 39. 63. 67. 68. 72. 81. 87
Hoffmann, H. 4
Hofmann, P. 8
Holl 4. 22. 23. 79
Hunzinger 54. 55
Hufferl 66

Ihmels 19. 27. 32. 51. 54
Jaeger 28
James 12. 13
Jelke 10. 27. 63. 66
Jordan 87

Kafka 13
Kaftan, J. 19. 22. 61. 69
Kähler 26. 32. 41. 46
Kalweit 10
Kant 17. 22. 27. 28. 50. 59. 64. 65. 68. 69. 70. 71. 72. 74. 87
Karwehl 50
Kattenbusch 12. 20. 22. 25. 27. 37. 65. 85
Kefeler 9
Kierkegaard 27. 28. 72
Kinast 14
Kirn 19. 68
Knittermeyer 8. 65
Köhler, Fr. 13
Köhler, W. 63
König, K. 63
Koepp 13. 20. 37. 46. 64. 66
Koppelmann 8
Kuhlmann 9
Külpe 64
Künneth 28. 37
Kutter 65. 87

Laotse 16
Lasson 11. 67
Leese 4. 16. 60. 67
Leibniz 68
Lehmann, G. 11
Lehmann, K. 28
Lehmann-Iffel 10. 60
Lemme 19. 54

Leuba 12. 13
Lieb 65
Loew 25. 42. 87
Lüdemann 10. 19. 61
Luther 22. 23. 24. 27. 37. 40. 64. 83
Lütgert 44. 63. 64. 67. 87
Lüttge 11. 36. 55. 79

Mahling 87
Mandel 39
Mayer, E. W. 68. 70
Maync 4
Mehlis 8. 16
Melanchthon 69
Menn 87
Mensching 14. 42
Merkel 83
Merz 1. 23
Mulert 24. 26. 29. 85
Müller-Freienfels 66
Müller, A. D. 79. 83
Müller, M. 23
Mumm 84
Mundle 13. 37. 38. 66

Neubauer 36
Niebergall 83
Nygren 11. 70. 72

Odenwald 5. 20
Opke 29. 36. 44
Ording 61
Otto 3. 9. 15. 16. 17. 18. 24. 37. 43. 44. 58. 61. 66

Paulus, N. 4. 38. 63. 67. 68
Peisker 83
Peterson 6. 28. 41. 44
Pfennigsdorf 5. 11. 54. 55
Pfister, O. 14
Pfordten, v. d. 8
Piper 6. 26. 50. 65. 66
Plato 29. 65
Pohlmann 23
Preuß 19
Przywara 10

Rade 19. 37. 43. 82. 84. 85
Ragaz 87
Ranke 48
Redeker 26
Rehmke 66
Reuter 26. 85
Rickert 62
Ritschl, A. 2. 5. 12. 22. 23. 24. 25. 27. 28. 29. 38. 44. 53
Ritschl, O. 4. 19. 22. 36
Ritzert 9
Rohden, v. 83
Rolffs 83
Roessingh 38
Rothe 79
Runestam 70
Runze 13
Rust 11. 44
Ruttenbeck 54

Schaeder 20. 25. 32. 36. 40. 43. 44. 50
Scheel 14
Scheler 10. 11. 59. 74
Schelling 16. 17. 68
Schenke 85
Schenkel 24
Schiller 67
Schlatter 19. 27. 32. 46. 61. 64. 68. 74
Schleiermacher 5. 12. 18. 22. 24. 25. 27. 28. 48. 51. 82. 85
Schmidt, F. W. 6. 22. 26. 28. 38
Schmidt, H. W. 29. 36. 50
Schmidt, K. L. 1
Schmidt-Japing 11. 39. 60
Schoell 55
Scholz, H. 5. 8. 16
Schomerus 60
Schreiner, H. 55
Schreiner, W. 83
Schultz, W. 67
Schultz, M. 11. 19
Schumann, F. K. 11. 44. 66. 85
Schütz 26
Schwarz 8. 16
Schweitzer, A. 36. 45. 78
Schweitzer, E. 54
Seeberg, E. 44. 63

Seeberg, R. 4. 6. 11. 19. 20. 44. 46. 47. 53. 61. 67. 68. 81. 83. 85
Selwyn 50
Siegfried 49. 63. 65. 85. 87
Siegmund-Schultze 83. 84. 87
Soden, v. 79
Soederblom 14. 44. 53
Spann 11
Sperl 14
Spieß 9
Stählin, W. 14. 83
Stange, C. 1. 5. 10. 20. 22. 26 27. 47. 54. 64. 69. 85
Starbuck 12. 13
Stavenhagen 11. 66
Steffen 27. 39. 83
Steffes 10
Steinmann 1. 4. 10. 11. 32. 38
Stephan 1. 19. 20. 24. 26. 27. 28. 31. 44. 48. 50. 51. 55. 57. 61. 68. 71
Stolzenburg 60
Strauß 20
Sundar Singh 16
Süskind 26

Thieme 23. 24. 38. 50
Thimme 26. 70
Thomas v. A. 59
Thurneysen 1. 20. 87
Tillich 4. 9. 12. 14. 16. 17. 20. 27. 37. 39. 42. 49. 58. 66. 72. 79. 87
Titius 3. 61. 69. 75
Traub, Fr. 6. 27. 38. 42. 46
Traue 13
Troeltsch 4. 9. 11. 12. 15. 18. 19. 24. 26. 32. 36. 38. 45. 58. 62. 63. 74. 83

Vischer, Eb. 27
Voigt 28
Volkelt 64
Vollrath 4. 20. 27. 28. 42
Vorbrodt 13
Voßberg 23

Wach 8. 11
Walther, W. 22
Weber, H. E. 11
Weber, M. 11
Wegener 87
Wehrung 1. 6. 26. 67. 70
Weiß, J. 45
Wendland, H. D. 54
Wendland, J. 10. 26. 67. 83
Wendt 19. 27. 70
Werner 36
Wernle 6
Wielandt 54
Windelband 62
Windisch 38
Winkler 6. 11. 28. 42. 43. 44. 66
Wobbermin 6. 9. 13. 15. 18. 22. 24. 26. 27. 28. 50. 58. 61. 66
Wünsch 68. 70. 72. 74. 75. 83. 84. 85. 88
Wunderle 10

Zscharnack 4

In unserem Verlage sind erschienen:

(I.) Beyschlag, Willibald: **Die Gleichnisreden Jesu;** Matth. 9, 14—17, Marc. 2, 18—22, Luc. 5, 33—39. Kritisch, exegetisch und biblisch theologisch erörtert. 1875. Gr. 8°. II und 32 Seiten. Mk. —.40

(II.) Goebel, Gerhard: **Acht Predigten.** Mit seinem Bildnis. 1908. Gr. 8°. 56 Seiten. Mk. —.50

(III.) Hering, Hermann: In Ihm war das Leben. **42 akademische Predigten.** 1911. Gr. 8°. IX u. 308 Seiten. Mk. 4.—

(IV.) Knuth, G.: Die Herrlichkeit des Herrn. **30 ausgewählte Predigten** nach dem Gange des Kirchenjahres. 1887. Gr. 8°. VIII und 217 Seiten. Mk. 1.—

(V.) Knuth, G: **23 Kasual-Reden.** 1886. 8°. VII u. 109 Seiten. Mk —.60

(VI.) **Handreichung zur Wortverkündigung.** Heft 1: Vierzehn Grabreden, herausgegeben von Lic. Eberhard Baumann. 1927. V und 49 Seiten. Gr. 8. Mk. 2.—

(VII.) Heft 2: Fünfzehn Traureden, herausgegeben von Lic. Eberhard Baumann. 1928. V und 53 Seiten. Gr. 8°. Erscheint im September 1928.

(VIII.) Bauke, Hermann: **Tod und Leben.** Evangelische Predigten. Aus seinem Nachlaß herausgegeben von Johannes Fritze, mit einem Geleitwort von Heinrich Rendtorff und einem Bildnis des Verstorbenen. 1928. V und 31 Seiten. Gr. 8°. Mk. 2.50

(IX.) Eger, Karl: **Christlicher Gottesglaube.** Schöpfung. — Erlösung. — Heiligung. Drei Predigten über Luthers Auslegung der drei Glaubensartikel im akademischen Gottesdienst zu Halle. Erscheint im Spätherbst 1928

Die bearbeiteten Stellen obiger Predigtwerke (Römische Ziffer entspricht obigen Ziffern): 1. Mos. 24, 56; VI. — 32, 26; VII. — 2. Mos. 20, 14; VIII. — 4. Mos. 6, 24—26; VII. — Jos. 24, 15; V., VII. — Hiob. 1, 21; VI. — Ps. 32, 1—2; VI. — 33, 32; VII. — 39. 10; VI. — 39, 13; V. — 71, 3; VII. — 103. 1, 2; V. — 111; IV. — 111, 10; III. — 118, 1; V. — 119, 94; VII. — 126; V. — 130; VI. — Jes. 40, 31; V. — 43, 1; VI. — Jerem. 31, 3; V. — Matth. 6, 9; III. — 6, 10; III. — 6, 11; III. — 6, 12; III. — 6, 13; III. — 6, 33; VII. — 9, 14—17; I. — 9, 18—26; IV. — 9, 35—38; III. — 10, 34; VIII. — 11, 28—30; V. — 12, 35; VI. — 13, 45, 46; III. — 16, 24; V. — 18. 1—4; III. — 18, 23—25; IV. — 22, 15—22; VIII. — Marc. 2, 18—22; I. — 10, 9; VII. — 11, 12—14, 20—24; II. — 12, 18—27; III. — 14, 3—9; VIII. — 14. 8; VI. — Luc. 2, 10—14; VIII. — 5, 33—39; I. — 7, 11—17; II. — 10, 23—37; IV. — 10, 42; V. — 12, 16—21; IV. — 12, 35—38; VI. — 12, 37, 39, 46; VIII. — 14, 26—34; IV. — 15, 11—16; III. — 15, 17—19; III. — 15, 20—24; III. — 15, 25—32; III. — 17, 11—19; II., IV. — 17, 20, 21; VIII. — 19, 11 bis 28; III. — 19, 41—48; II., IV. — 24, 13—35; IV. — Joh. 3, 1—8; III. — 3, 9—15; III. — 3, 16; V. — 3, 16—21; III. — 4, 1—14; III. — 4. 15—26; III. — 4, 47—54; IV. — 7, 14—18; III. — 8, 12; VII. — 8, 46—59; II. — 11, 23; VI. — 13, 7; V. — 13, 34, 35; VII. — 14, 27; V. — 17, 1—5; III. — 17, 6—19; III. — 17, 20—26; III. — 18, 37; III. — 20, 19; V. — 21, 16; II. — Ap.-Gesch. 1, 1—11; IV. — 2, 1—13; IV. — 10, 34—41; IV. — 10, 42—48; IV. — 14, 22; V. — 16, 31; VII. — 26, 22; III. — Röm. 3, 23, 24; VIII. — 6, 19—23; IV. — 8, 12—17; IV. — 8, 14—17; VIII. — 8, 18; V. — 8, 28; V. — 11, 33—36; IV. — 12, 7—16; IV. — 12, 17—21; IV. — 13, 8—10; IV. — 13, 11—14; IV. — 14, 8; V. — 1. Kor. 9, 24—10, 5; IV. — 13; II. — 13, 1—3; III. — 13, 4—6; III. — 13, 7; III. — 13, 8; VI. — 13, 8—13; III. — 13, 12; VIII. — 13, 13; V., VI. — 15, 50, 51, 54—57; VIII. — 15, 54—57; V. — 2. Kor. 4, 5—7; II. — 4, 17—18 und 5, 1; V. — 13, 13; V. — Gal. 2, 20; V. — 3, 23—29; IV. — 6, 2; VII. — Eph. 2, 19—22; III. — Phil. 3, 12; VII. — 4, 4—5; VI. — 4, 8; III. — Kol. 3, 1—3; III. — 1. Thess. 4, 13—18; IV. — 2. Tim. 2, 22; III. Tit. 3, 4—7; IV. — 3, 11—14; IV. — 1. Petr. 1, 2; VII. — 2, 11—20; IV. — 4, 8—11; IV. — 5, 6; III. — 2, Petr. 4, 10; VII. — 1. Joh. 3, 1—3; III. — 3, 2; VIII. — Hebr. 9, 11—15; IV. — 10, 23; III. — 13, 8; IV. — 13, 9; III. — Offenb. 2, 10; V. — 3, 11; V. — 14, 13; VI. — Luther-Jubiläum; V. — Luthers Erklärungen der drei Glaubensartikel; IX.

Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale)

Gegründet 1698 (Franckesche Stiftungen)

Rothstein, Gustav: **Leitfaden zum Unterricht im Alten Testament.** 6. Auflage. 1926. 88 Seiten. Gr. 8°.
Fest kart. Mk. **1.60**

Rothstein, Gustav: **Unterricht im Alten Testament.** Hülfs- und Quellenbuch für Religionslehrer und Studierende. In Verbindung mit J. W. Rothstein verfaßt und herausgegeben. 1. Teil: Hülfsbuch für den Unterricht im Alten Testament. 4. durchgesehene Auflage. (9. bis 11. Tsd.) 1920. XII, 237 Seiten. Gr. 8°. Geh. Mk. **2.80,** fest kart. Mk. **3.20.** — 2. Teil: Quellenbuch für den Unterricht im Alten Testament. 3. Auflage. 1921. XII, 222 Seiten.
Geh. Mk. **2.40,** fest kart. Mk. **2.80**

Rothstein, Gustav: **Lesebuch zum Unterricht im Alten Testament.** 1909. 114 Seiten. Gr. 8°. Geh. Mk, **1.20,** fest kart. Mk. **1.60**

Rothstein, Gustav: **Leitfaden zum Unterricht im Neuen Testament.** 4. Auflage. (10. bis 12. Tsd.) 1922. VI, 100 Seiten. Gr. 8°. Kart. Mk. **1.20**

Rothstein, Gustav: **Unterricht im Neuen Testament.** Hülfs- und Quellenbuch für Religionslehrer und Studierende. 1. Teil: Hülfsbuch für den Unterricht im Neuen Testament. 3. durchgesehene Auflage (7. bis 9. Tsd.) 1922. XI, 221 Seiten. Gr. 8°. Geh. Mk. **2.20,** fest kart. Mk. **2.60.** — 2. Teil: Quellenbuch für den Unterricht im Neuen Testament. 2. Auflage. (4. bis 6. Tsd.) 1922. VI, 156 Seiten. Gr. 8°. Geh. Mk. **2.—,** fest kart. Mk. **2.40**

„Rothsteins Bücher sind ein Studienmittel, dem man bei seiner Gründlichkeit, Unbefangenheit, Klarheit und religiösen Wärme ohne Bedenken weiteste Verbreitung wünschen kann, auch außerhalb des Kreises, den der Verfasser zuvörderst im Auge gehabt hat." (Zeitschrift für das Gymnasialwesen)

„Ich wüßte unter den zahlreichen Büchern für den Religionsunterricht kaum welche, von denen ich gleich unbedingt garantieren möchte, daß ihre Anschaffung keinen Religionslehrer reuen wird." (Die Wartburg)

Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale)
Gegründet 1698 (Franckesche Stiftungen)

Im Spätherbst 1928 wird erscheinen:

Zur Gewissensethik

von

Hans Hinrich Wendt,

weiland Professor der Theologie in Jena

Etwa 100 Seiten

Die Arbeit des vor kurzem verstorbenen Jenenser Systematikers ist eine interessante, frisch geschriebene, auch für Nichttheologen verständliche Studie. In den ersten sechs Abschnitten werden behandelt:

1. Die natürlichen Triebe des Menschen.
2. Das Bedürfnis nach Einschränkung der natürlichen Triebe.
3. Eine Ethik mit dem Prinzip des Werteschaffens.
4. Das Gewissen.
5. Das Verhältnis des Gewissens zu den natürlichen Trieben.
6. Die wertvollen Wirkungen des Gewissens.

Da der Verfasser davon überzeugt war, daß eine derartige Auffassung des Menschenlebens und Menschenwesens, die in dem Ziel der ethischen Charakterentwicklung gipfelt, sich vom Standpunkt der Gewissensethik nicht einfach verstandesmäßig begründen läßt, sondern eine auf religiösem Glauben beruhende Überzeugung ist, behandelt er zum Schluß

7. Die Beziehungen der Gewissensethik zum religiösen Glauben.

Alles ist klar und durchsichtig aufgebaut und anregend ausgeführt.

Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale)

Gegründet 1698 (Franckesche Stiftungen)

Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (Saale)

230.06 S
Stephan, H. St43
Die systematische theologie

230.06 S
St 43

Die in Aussicht gestellte neue Bibelrevision erhöht das Interesse für das grundlegende Werk:

Grundzüge der Schriftsprache Luthers

in allgemeinverständlicher Darstellung

von

Prof. Dr. Carl Franke

Gekrönte Preisschrift

2., wesentlich veränderte und vermehrte Auflage. Gr. 8°.

1. Teil: **Einleitung und Lautlehre.** 1913. XXVIII und 273 Seiten. Geheftet Mk. **7.60**; in Ganzleinen gebunden Mk. **10.60**

2. Teil: **Wortlehre.** 1914. VIII u. 366 Seiten. Geheftet Mk. **8.40**; in Ganzleinen gebunden Mk. **11.40**

3. Teil: **Satzlehre.** 1922. XI und 419 Seiten. Geheftet Mk. **10.—**; in Ganzleinen gebunden Mk. **13.—**

Aus dem Inhalt: Das Verhältnis Luthers zur Korrektur seiner Drucke sowie die Verschiedenheiten und die Konsequenz der Handschriften und Drucke hinsichtlich der Schreibweise. — Allgemeines über den Lautstand Luthers. — Rechtschreibung. — Die Laute Luthers nach ihrer phonetischen Verwandtschaft. — Die Interpunktion. — Wortschatz. — Wortbildung. — Wortbiegung, Zeitformen- oder Tempusbildung und Umschreibung der Formen. — Allgemeine Kennzeichnung (Charakteristik) des Lutherschen Satzbaues. — Der einfache Satz. — Der mehrfache oder zusammengesetzte Satz. — Zusammenfassende Übersicht über die Entwicklung der Schriftsprache Luthers und dessen Verdienste um die der neuhochdeutschen.

„Das Werk wird ein unentbehrliches Nachschlagebuch werden für alle, die sich mit Luthers Sprache eingehend beschäftigen wollen."
Theolog. Literaturbericht.

Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale)
Gegründet 1698 (Franckesche Stiftungen)

Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle (Saale)

SO-FKG-227